

Erasmo

Estudio introductorio
Jordi Bayod y Joaquim Parellada

Enquiridion
Elogio de la locura
Coloquios
(Selección)



GREDOS

ERASMO DE ROTTERDAM

ENQUIRIDION
ELOGIO DE LA LOCURA
COLOQUIOS
(SELECCIÓN)

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
JORDI BAYOD *y* JOAQUIM PARELLADA



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

JORDI BAYOD *y*
JOAQUIM PARELLADA

ERASMO DE ROTTERDAM, HUMANISTA Y TEÓLOGO

Erasmo insistió siempre en que había que conocérsele por sus obras. En efecto, los rasgos de su pensamiento deben buscarse en sus obras tempranas *(Antibárbaros, Del desprecio del mundo)*, en las del otoño de su vida *(Preparación y aparejo para bien morir)* o en las de su madurez, las que le dieron y le siguen proporcionando gloria intelectual (los *Coloquios*, los *Adagios*, el *Elogio de la locura*), mientras que los rasgos más íntimos de su personalidad se traslucen en muchas de las miles de cartas que dirigió a los hombres más importantes de la época pero también a «oscuros varones» que le escribieron entusiasmados por la lectura de sus libros.

¿Qué queda, quinientos años después, del mundo en que vivió Erasmo? Permanecen sus libros, tanto las ediciones antiguas, conservadas en bibliotecas de todo el mundo (pero en latín y por tanto inaccesibles para la mayoría de nosotros), como las traducciones modernas a muchas y diversas lenguas, generalmente centradas en unas pocas obras (por no decir una sola: el *Elogio*). Pero hay también algunos ámbitos que han preservado, como en un viaje en el tiempo, algo —bastante— del espíritu que alentó la vida de Erasmo: lugares que parecen haberse mantenido tal cual estaban en el siglo que vio vivir al humanista. Esos espacios, que podemos recorrer físicamente como los retóricos recorrían con su mente los lugares de la memoria de sus discursos, representan dos ámbitos: el de la vida privada y el de la dedicación profesional.

Para el primero habremos de acudir a cierta dirección de Anderlecht, un barrio de Bruselas de calles con adoquines y vida reposada, en la que se encuentra la casa en la que Erasmo pasó un período de su vida (no especialmente largo, por cierto). La simple entrada del recinto —la fuente enmarcada por un seto octogonal, el jardín de la

parte posterior, los estanques con adagios en letras de metal que se dibujan bajo la superficie— ya sería suficiente para trasladarnos a un *locus amoenus*, pero cuando el visitante se adentra en la casa de ladrillo rojo y ventanas emplomadas está casi convencido de que Erasmo en persona lo estará esperando en su gabinete, en el comedor o en la biblioteca: un gabinete en cuya mesa reposa el atril de nogal con un libro abierto, que parece conservar todavía la huella de la mano del humanista; un comedor con las paredes revestidas de cuero de Malinas repujado (quizás el mismo que aparece de fondo en el retrato que le pintó Holbein) y cuadros de El Bosco o de Van der Weyden; la biblioteca en cuyos anaqueles reposan ediciones de Aldo Manucio o de Johannes Froben, algunas de ellas mancilladas por la mano del censor inquisitorial. El alma de Erasmo habita aún entre estas paredes.

El otro lugar está a pocos kilómetros de éste, en Amberes, ciudad tan conocida hoy por sus diamantes como antaño por sus imprentas. En ella se encuentra la casa (museo en la actualidad) donde tuvo sus talleres y su vivienda Cristóbal Plantino, el impresor y editor más importante de la segunda mitad del siglo XVI. Plantino, que tenía quince años cuando Erasmo murió, no pudo editar primeras ediciones suyas, pero tanto las prensas, como los chibaletes o mesas altas donde se componían los textos, la librería donde se despachaban los volúmenes y las habitaciones donde los correctores revisaban las galeradas, nos recuerdan los lugares en los que Erasmo trabajó sin descanso y fue feliz. A falta de sendos museos dedicados a Aldo Manucio y a Johannes Froben, la visita a la casa y taller de Plantino y sus descendientes es el complemento imprescindible al paseo por Anderlecht. Preguntémonos, con Michel de Montaigne, cuál es el motivo por el que nos fascinan estos recorridos: «¿Se debe a la naturaleza, o a un error de la fantasía, que la contemplación de los sitios que sabemos fueron frecuentados y habitados por personas cuya memoria tenemos en estima, nos conmueva en cierto modo más que escuchar el relato de sus acciones o que leer sus escritos?» (*Ensayos*, III, 9, final).

VIDA

En la vida de Erasmo hay una serie de constantes que recorren los casi setenta años de su trayectoria vital, incluso cuando aún era niño. Más que un itinerario meramente cronológico, que el lector interesado puede encontrar al final de esta introducción, proponemos un

viaje por esos «lugares de la memoria» erasmianos con la intención de que nos ayuden a formarnos una imagen —una de las múltiples— del humanista holandés.

Hay tres ámbitos en los que lo externo y lo interior se alternan: a veces predomina uno de los aspectos, a veces se equilibran. El primero, el que seguramente identificará cualquier lector culto, incluso si no conoce la producción completa de Erasmo, es el de los libros. Él fue un hombre de libros: tanto en su etapa formativa, cuando los necesitaba para compensar sus ansias de conocimiento, como en su etapa productiva. Este interés por los textos le puso en contacto con el mundo de los manuscritos, de las imprentas y de los editores, cuya rápida expansión coincidió con su progresión intelectual.

Un segundo ámbito, en apariencia más «externo» que el anterior, que nos sugería la imagen de Erasmo encerrado en su despacho, leyendo y escribiendo (tal como nos lo muestran los retratos que poseemos de él), es el de los viajes. Su vida, ya desde joven, fue un continuo ir y venir desde su Rotterdam natal hasta la Basilea que lo vio morir y donde está enterrado. Quizás en esto no se diferencie especialmente de muchos de sus contemporáneos, pero esos viajes tienen en común al menos un par de elementos: la búsqueda de la libertad, como referente intelectual, y Europa como marco geográfico, lo que trae consigo el cosmopolitismo, no en tanto que circunstancia casual sino como voluntad. Ahora bien, no diríamos toda la verdad si no señalásemos que, más allá de estas dos palabras —«Europa» y «libertad»—, los cambios de residencia de Erasmo obedecían a menudo a cuestiones de elemental subsistencia.

El último de estos lugares de la memoria tiene que ver con la amistad y con las relaciones personales. Erasmo fue un gran escritor de cartas: más de tres mil, que ocupan más de diez volúmenes en la edición canónica de su correspondencia (citadas en esta introducción como Allen, n.º de carta). Aunque los temas que aparecen en ellas son, como es fácil imaginar, muy diversos, las alusiones a la amistad, bien que con sensibilidades distintas, son un denominador común de muchas de ellas. La figura de Erasmo se define tanto por ella misma como por la de los que le rodearon: Tomás Moro, John Fisher, lord Mountjoy, Aldo Manucio, Johannes Froben... Y tanto por la de sus amigos como por la de sus enemigos. Quienes se enfrentaron a Erasmo, quienes polemizaron con él, nos ayudan, tanto como quienes lo amaron, a formarnos un retrato cabal suyo.

El punto de partida para estos tres senderos que se entrecruzan es una noche del 27 al 28 de octubre, probablemente de 1467 (en cual-

quier caso, tomaremos este año como referencia para nuestros cálculos), en la que nació Erasmo, hijo ilegítimo de un sacerdote, Geert, y de la hija de un médico, Margareta.

La temprana muerte de sus padres, debida a la peste (no tan temprana como una biografía o autobiografía maquillada —el *Compendium vitae*— nos hace pensar), dejó a Erasmo y a un hermano mayor en manos de tres tutores que los enviaron inicialmente al convento y escuela de Bois-le-Duc ('s-Hertogenbosch en holandés). Fue el paso previo para que ambos se convirtieran en monjes. Aunque se resistió algo más que su hermano, Erasmo acabó entrando en Steyn, cerca de Gouda (ciudad, junto con Deventer, donde había estudiado sus primeras letras), en la orden de canónigos regulares de san Agustín. Pese a lo forzado de la situación, aquí encontró por primera vez algunas constantes que marcaron su vida, ante todo la amistad de otros monjes jóvenes como él, con quienes compartió soledades literarias y espirituales: Servacio Roger, Guillermo Hermans y Cornelio Gerard. Las cartas cruzadas con ellos nos muestran a un Erasmo que se expresa apasionadamente, con una sensibilidad a flor de piel. Johan Huizinga, el gran autor de *El otoño de la Edad Media* y biógrafo de Erasmo, ha explicado muy bien el carácter tópico de estas relaciones en los centros mundanos del siglo XV, y también en los centros religiosos donde dominaba la *devotio moderna*. Pero el joven monje abandonó pronto aquella pose sentimental y se lanzó a la lectura y al estudio del latín. Se entusiasmó con las *Elegantiae* de Lorenzo Valla; conoció a Virgilio, a Horacio, a Ovidio, a Juvenal, a Marcial, a Lucano...; imitó a Cicerón, a Quintiliano y a Salustio, y de los Padres de la Iglesia prefería a san Jerónimo por encima de todos. Esta segunda senda acabó siendo su ocupación principal. A esta época pertenece la redacción de la obra titulada *Del desprecio del mundo*, quizás un ejercicio escolar que publicó, retocado, años más tarde, en 1521.

En abril de 1492, unos cuatro años después de profesar sus votos monásticos, fue ordenado sacerdote. Al parecer, tras sentir que ya había extraído todo el fruto de la vida monacal, vio como una liberación la oportunidad de abandonar Steyn y convertirse en secretario de Enrique de Bergen, obispo de Cambrai.

Poco importó que sus viajes, por el momento, se limitaran a los Países Bajos y que no tuviera tiempo para leer y estudiar: su espíritu se habituó al trabajo itinerante —es decir, desordenado— pero con una enorme capacidad de concentración. Él mismo definió esta forma de trabajar con un adjetivo: *tumultuarie*.

Su formación le parecía suficiente para intentar un primer esbozo de libro: el diálogo *Antibárbaros* —que no publicó hasta años después—, en el que aparecían como protagonistas algunos de sus amigos de entonces: Willem Hermans, Jacques Batt (maestro de escuela en Bergen), el burgomaestre y el médico de esta misma población. El escenario del diálogo le resultaba especialmente grato: un jardín en las afueras de la ciudad, una comida frugal, un coloquio sobre literatura latina y su compatibilidad con la verdadera devoción. Este escenario tópico hizo fortuna entre sus seguidores hispanos. El *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés o *El Scholástico* de Cristóbal de Villalón se desarrollan en ambientes parecidos.

Al poco, el cargo de secretario empezó a pesarle, y gracias a uno de los amigos que aparecen en el diálogo, Batt, el obispo le autorizó a marchar a París y estudiar en su universidad, la más famosa de Occidente. Esto sucedía en 1495, y Erasmo tenía veintiocho años.

En la capital francesa se alojó en el colegio de Montaigu (en la montaña de Santa Genoveva), donde se encontró con un ambiente no desconocido: el de la *devotio moderna*, representada por su provisor Jan Standock, educado, como él, en Gouda. El recuerdo de su paso por este centro será más negativo incluso que el del monasterio de Steyn: austeridad extrema, privaciones sistemáticas y dureza en los ayunos. No es de extrañar que sólo recalara allí hasta la primavera de 1496. Al final de su vida estaba convencido de que los años que pasó en este lugar eran responsables de su mala salud crónica.

Su interés se centraba en el mundo universitario, pero pronto se decepcionó: sentía aversión por el escolasticismo y tampoco le convencían el neoplatonismo o el neoaristotelismo de teólogos como Lefèvre d'Étaples. Por esta época se presentaba como *orator*, esto es, «hombre de letras», y la primera ocasión de publicar no tardó en presentarse: un texto «de relleno» para las últimas hojas en blanco de un libro de Robert Gaguin, por entonces general de los trinitarios y humanista reconocido.

Entre la primavera de 1496 y el verano de 1498 viajó a Holanda un par de veces, pero cuando volvió a París ya no se alojó en el Montaigu, y consiguió sobrevivir dando clases a jóvenes nobles: Robert Fisher y William Blount (lord Mountjoy), entre otros. La relación con este último fue fundamental para su futuro, pues le abrió las puertas de Inglaterra. Para todos ellos escribió manuales de conversación y de escritura que, andando el tiempo, se convirtieron en libros

de éxito: *Coloquios*, *Sobre la redacción de cartas*, *Sobre la doble abundancia de palabras y cosas* y *Método de estudio*.

En el verano de 1499 se encontraba ya en Greenwich, en casa de su discípulo y amigo lord Mountjoy, y allí entró en contacto con dos de los hombres que más influencia humana e intelectual tuvieron en él: Tomás Moro y John Colet. Con ambos compartió intereses humanísticos y, especialmente con el segundo, los estudios bíblicos, sobre todo san Pablo. Colet le sirvió de incentivo para sus estudios, pero Erasmo fue más allá: vio la necesidad de estudiar griego para no depender de la insegura traducción de la Vulgata. Los días ingleses se acababan, y escribió a su antiguo discípulo Robert Fisher, ahora en Italia, para contarle lo feliz que era allí, lo bien que le trataban.

De nuevo en el continente y quizá para resarcirse de un fiasco económico ocurrido en la aduana de Dover, se puso a trabajar intensamente. El resultado fueron los *Adagios*, un libro que pretendía ser útil a los estudiantes. Esta *Adagiorum collectanea*, publicada en fecha tan especial —1500—, supuso una generalización de ciertos conocimientos hasta entonces reservados a los humanistas, y algunos colegas se lo reprocharon.

El miedo a las epidemias le obligó a desplazarse, pero habituado ya a este ajetreo, no perdía de vista otra meta que fue un medio para fines más trascendentes: tanto en sus cartas como en sus libros empezó a verse claro que uno de sus objetivos (que ya no perdió nunca de vista) era restaurar la verdadera teología a través de instrumentos filológicos.

Para empezar, quiso aprender griego y editar a san Jerónimo. Pasado un año y medio afirmaba que ya podía escribir en griego todo lo que quisiera. Dos años más tarde realizó las primeras traducciones de esta lengua al latín, e incluso dio clases. Este hecho es más significativo si pensamos que Erasmo no disponía ni de tiempo ni de dinero para tomar maestro, por lo que el esfuerzo autodidacta tuvo que ser extraordinario: tenía treinta años largos cuando empezó a iniciarse en la lengua de san Pablo. Años después, en Italia, en la pequeña academia creada por Aldo Manucio, donde sólo se podía hablar en griego y cualquier equivocación era sancionada, se convirtió en un helenista consumado.

Los meses siguientes, pasados en el monasterio franciscano de Saint-Omer, sirvieron para gestar una de sus obras más leídas: el *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*. Además, allí conoció a Jean Vitrier, con quien compartió conocimientos teológicos. Pero, como el

propio Erasmo señaló, la Fortuna se encarnizó en él en 1502: en este año fallecieron su fiel amigo Batt y su protector Enrique de Bergen.

Entonces se instaló en Lovaina, donde Adriano de Utrecht (futuro papa) le ofreció una cátedra en la universidad, pero él la rechazó: encontramos aquí su convicción firme de mantenerse al margen de las instituciones, y sólo aceptó redactar un panegírico para Felipe el Hermoso, que acababa de volver de España; prefería, pues, escribir, aun a costa de menores ingresos. En esta ciudad descubrió un manuscrito de Lorenzo Valla en el que el humanista italiano sugería correcciones en la Vulgata a partir del original griego. Tras este hallazgo, restaurar la pureza del Nuevo Testamento se convirtió en su prioridad. A finales de 1504 llegó a París, pero estuvo allí poco tiempo: al año siguiente, sin que se sepa por qué, volvió a Inglaterra. Allí fue acogido de nuevo con simpatía y aprecio. Reencontró a Mountjoy, a Moro, a Colet, a helenistas como Thomas Linacre y a antiguos alumnos como Fisher, ahora convertido en obispo de Rochester. Llevó a cabo traducciones del griego: Luciano y Eurípides. El nombre del primero, con su vena satírica y costumbrista, quedó unido a él para siempre.

Empezaron a abrírsele varios frentes: permanecer en Inglaterra, donde se le prometió un beneficio eclesiástico; atender la llamada de su amigo Servacio, ahora prior en Steyn, quien reclamaba su vuelta; o convertirse en mentor de los hijos de Giovanni Battista Boerio, médico de Enrique VII, para su viaje a Italia. La elección no ofrecía dudas: Italia había sido su viaje soñado desde que fuera secretario del obispo Enrique de Bergen.

A principios de 1506, camino de la patria de Lorenzo Valla, hizo una parada en París, donde fue recibido con entusiasmo por el editor Jodoco Badio, quien le imprimió sus traducciones del griego y reeditó (todavía sin cambios) sus *Adagios*. En agosto reanudó el viaje. Un mes después estaba en Turín, donde recibió el grado de doctor en teología (hay algo de sorprendente en este hecho, más que nada por la rapidez con que se produjo). La llegada a Italia supuso para Erasmo, sobre todo, la posibilidad de contactar con Aldo Manucio, el editor veneciano, del que admiraba su perfección formal: la tipografía, los formatos, es decir, su legibilidad y la manejabilidad de los volúmenes. Tras cruzarse varias cartas, en las que ya hay propuestas editoriales en firme, en octubre de 1507 se propuso trasladarse a Venecia: la promesa de reeditar los *Adagios*, aumentados con los de origen griego, precipitó su decisión.

Pasó ocho meses en la imprenta de Aldo; meses repletos de trabajo, pero también de satisfacción absoluta. Reconocía que no levantaba la cabeza del escritorio, pero se encontraba en su ambiente: era el dueño y señor de la imprenta; todos le traían manuscritos, especialmente de autores griegos todavía no impresos. Los *Adagios* aparecieron en septiembre de 1508; ahora, este «Arsenal de Minerva» contenía 3.260 proverbios.

Esta experiencia veneciana muestra la importancia de la imprenta, especialmente cuando el impresor era un artista como Manucio, junto con la trascendencia del latín, verdadera *koiné* intelectual en aquellos momentos. Erasmo se encontró circunstancialmente con esta situación pero le sacó un gran provecho, tanto por su acierto en contactar con Aldo (y luego con Froben) como por la renovación que supo dar al latín escrito, y la unión de ambas cosas puso sus libros en manos de miles de lectores. Siguió en Italia (Siena, Padua) algún tiempo más, ahora como preceptor de retórica de un hijo natural del rey de Escocia, Jacobo IV. Visitó Roma y fue recibido como autor reconocido y respetado.

Mountjoy le escribió desde Inglaterra: Enrique VIII acababa de subir al trono. Le convenció de que el nuevo rey era un sincero amante de las letras y que lo mejor que podía hacer era abandonar Italia y volver a la isla. De nuevo se imponía una elección: en Italia intentaban retenerle, y además allí estaba Aldo. Pero finalmente, en julio de 1509, dejó Roma e Italia para no volver jamás.

El viaje de regreso se ha hecho especialmente célebre: mientras cruzaba los Alpes, por el lado suizo (el Septimer), iba gestando lo que sería el *Elogio de la locura*, su obra más conocida. Sin embargo, el libro lo escribió en casa de Moro, donde se alojó nada más llegar. De este período inglés se sabe poca cosa, pues no quedan cartas suyas. En cualquier caso, en la primavera de 1511 cruzó el estrecho en dirección a París para que el editor Gil Gourmont le publicase el libro. Aprovechó para pactar con Badio una reedición de los *Adagios*. Volvió a Inglaterra, cayó enfermo y se trasladó a Cambridge. Un par de cartas de estos días nos muestran su faceta más humana y sus incertidumbres cotidianas. En la primera, dirigida a Colet (agosto de 1511), deja ver, bajo una ironía que su interlocutor no entiende, la diferente posición social de ambos. Él todavía «mendiga» y se tiene que alojar en casa de amigos. En la otra escribe a Amonio —uno de sus más íntimos amigos— lamentándose de haber dejado Italia. Pero es la queja de un inconformista, de alguien que, por su origen y condi-

ción, sólo encontrará el reposo físico e intelectual en los últimos años de su vida.

Las quejas no le impidieron seguir trabajando: traducciones de Luciano y de Plutarco, y algo de docencia poco satisfactoria. En 1512, de manos del arzobispo Warham le llegó la prebenda prometida tiempo atrás: una rectoría en Kent, que cobró pero no ejerció. Una vez más, estos medios de subsistencia no le dejaban olvidar su fin: la edición de san Jerónimo y la corrección del Nuevo Testamento.

En París publicó, en los meses siguientes, más *cibus* (es decir, «nutrición», «alimento», como él llamaba a estos trabajos): nuevos *Adagios*, *Sobre la doble abundancia de palabras y cosas*, la quinta edición del *Elogio*, los diálogos de Luciano y traducciones de Eurípides. Uno de estos textos, sin embargo, no llegó a París para que lo publicara Badio, sino a Basilea, a manos de Froben. Este «lamentable error» inició la relación con quien fue su nuevo y definitivo editor, además de su amigo.

Confesaba sentirse cansado de Cambridge, y además de su inquietud personal, no parecía ajeno a este sentimiento el estado de guerra en que se encontraba el país: no compartía el optimismo general, pese a los triunfos de Enrique VIII. El recuerdo del papa Julio II, que acababa de fallecer, avivó esta percepción. En secreto escribió —y publicó años después, en casa de un impresor inhabitual, para despistar— su *Julio II excluido del reino de los cielos*.

Llegado al continente, se alojó en casa de Mountjoy, cerca de Calais. Allí recibió una carta de su prior (y antiguo amigo) en Steyn, Servacio Roger, en la que le instaba a regresar. Su respuesta no se hizo esperar: no pensaba volver, y lo justificó atendiendo tanto a su precaria salud como a su trabajo intelectual. Sin esperar réplica del prior embarcó hacia Basilea por el Rin. Llegó en agosto de 1514 y fue recibido con efusivas muestras de afecto: asistimos a un escenario parecido al de unos años atrás en Venecia: en el taller de Froben todos le obedecían y le agasajaban.

Froben le publicó, al fin, las dos obras por las que más afecto espiritual sentía: la magna edición de san Jerónimo y la nueva traducción del Nuevo Testamento a partir del texto griego, que tituló *Novum Instrumentum*. Ambas publicaciones convirtieron a Erasmo en el centro de los estudios teológicos.

Tanto trabajo, tantas ediciones, todavía no le permitieron acceder a la independencia económica, más bien al contrario: estos años (1515-1517) se cuentan entre los más angustiosos de su vida. Acababa de cumplir cincuenta. Como si hubiera oído sus quejas, el canciller de

Brabante, Jean Le Sauvage, le notificó el nombramiento de consejero del príncipe Carlos, el futuro emperador. En teoría, el cargo —honorífico— le suponía doscientos florines anuales, pero la paga no siempre llegaba. En agradecimiento, escribió la *Educación del príncipe cristiano*, un texto de bastante mayor densidad que el panegírico que años antes había entregado a Felipe el Hermoso.

De regreso a su tierra (antes hizo un corto viaje a Inglaterra), se encontró con el canciller y con su amigo Pedro Gilles, secretario del ayuntamiento de Amberes y colaborador del impresor Maertensz, editor de la *Utopía* de Moro. Desde allí viajó brevemente a Inglaterra, donde saludó de nuevo a sus amigos y Amonio le ayudó a redactar su biografía, el *Compendium vitae*, para la cancillería apostólica. Volvió a los Países Bajos y se planteó establecerse allí definitivamente, pero este adverbio parecía poco adecuado a su manera de ser. Vivió en Amberes, Bruselas y Gante.

Antes de viajar por última vez a Inglaterra, le llegó una oferta desde Francia a través de su amigo Guillaume Budé, el helenista. Francisco I le pidió que se instalase en París. También desde España el cardenal Cisneros le pidió que colaborase con el equipo de la Biblia políglota de Alcalá. En ambos casos declinó o les dio largas, si bien en el caso de España su comentario fue más explícito: *Non placet Hispania*. En fin, tampoco aceptó la invitación para acompañar al príncipe Carlos a la Península.

Los años siguientes (1516-1518) pueden considerarse claves en su trayectoria pública. Mucha gente se acercó a visitarle (a Bruselas) y su correspondencia crecía sin cesar. ¡Qué lejos quedaban aquellos tiempos en que pedía a Moro que le facilitara corresponsales! Erasmo fue un gran epistológrafo, y además dedicó a este arte un tratado, *Sobre la redacción de cartas*, que no publicó hasta 1522, aunque lo había escrito mucho antes. Sus cartas corrían de mano en mano, se copiaban, se comentaban. Se reeditaron algunos libros, como el *Enquiridion* o el *Elogio*. La mejor prueba de este momento álgido fue la aparición, por vez primera, del adjetivo «erasmiano», que alcanzó —sobre todo en España— dimensiones impensadas.

En el verano de 1517 se trasladó a Lovaina, donde estuvo cuatro años. Tenía allí buenos amigos, algunos de los cuales lo animaban a que organizase un colegio trilingüe, un centro para que los futuros teólogos aprendieran hebreo, griego y latín. No todos compartían su biblismo filológico y pronto se dio cuenta de que la atmósfera no era la misma que entre sus amigos ingleses. Y para acabarlo de estropear, varias po-

lémicas envenenaron su relación con los teólogos de esta ciudad: las dos primeras, con Lefèvre d'Étaples y Edward Lee, fueron de poca importancia; la tercera, ya en 1520, fue a raíz de los escritos de Lutero y tuvo importantes consecuencias. En medio de todas ellas (mayo de 1518), viajó de nuevo a Basilea para trabajar en la reimpresión del Nuevo Testamento, del *Enquiridion* y de la *Educación del príncipe cristiano*, a cargo de Froben. En septiembre estaba de vuelta, pero enfermo: había trabajado sin descanso durante estos cinco meses.

Las relaciones con Lutero se habían insinuado hacia 1516, por medio de terceras personas, pero no fue hasta marzo de 1519 que Lutero se puso en contacto directo con Erasmo. Por entonces sus propuestas contra las indulgencias ya circulaban por toda Alemania y Erasmo quería diluir su polémica con él tanto mediante la ambigüedad como disfrazando el problema de «ataque a las buenas letras» por parte de los teólogos conservadores («estos tábanos», como les llama), a quienes Lutero provoca con sus afirmaciones. En noviembre de este mismo año la facultad de Lovaina, siguiendo el ejemplo de la de Colonia, había condenado la mayoría de proposiciones de Lutero. Erasmo se encontraba en el centro del avispero; aguantó aún dos años allí, pero ya tenía claro que, una vez más, debía cambiar de aires. En octubre de 1520 estaba en Aquisgrán con motivo de la coronación del emperador, y unos días después «fue persuadido» para que redactara 22 axiomas referentes a la causa de Lutero.

Unos meses más tarde (en abril de 1521) llegó el momento clave de todo este proceso que cambió la fisonomía espiritual y política de Europa: Lutero se enfrentó al Imperio y éste respondió decretando la quema de los libros, la detención de sus partidarios y la confiscación de sus bienes. Ante una situación tan comprometida, Erasmo poco más podía hacer que abandonar Lovaina camino de Basilea. En apariencia se trataba de un viaje de ida y vuelta para controlar la tercera salida de su Nuevo Testamento; incluso dejó sus libros allí y su habitación reservada, pero ya no volvió. Partió el mismo día de su aniversario, el 28 de octubre, y llegó el 15 de noviembre.

Su pesimismo y la imagen de viejo que tenía de sí mismo (ya pensaba así a los cuarenta) le impidieron imaginar que aún podía vivir quince años más, como así fue. De ellos, pasó algo más de la mitad en Basilea y el resto en Friburgo de Brisgovia, aunque la muerte lo alcanzó en la primera de estas dos ciudades. No es exagerado decir que estos tres lustros son de cierta tranquilidad: dispuso de un relativo bienestar económico y pudo dedicarse sin sobresaltos a lo que más le

complacía: escribir y editar sus libros. En consecuencia, no resulta sorprendente que se dedicara a promover el irenismo a través de sus textos, aunque, por desgracia, esta proyección social de su pensamiento no llegó a cambiar la trayectoria histórica del siglo XVI. Él sabía, por suerte, que su obra iba más allá: restituir las fuentes del cristianismo, devolver la pureza a los textos.

Sin que las adversidades —ahora en forma de achaques— le hicieran decaer, editó a casi todos los Padres de la Iglesia y, por encima de todos, a su querido san Jerónimo. Como si de un Hércules *philologus* se tratara, reeditó los *Adagios*, las *Paráfrasis* del Nuevo Testamento y los comentarios a los Salmos, y escribió nuevos tratados. Aquel adjetivo que definía su trabajo de juventud, *tumultuarie*, seguía siendo válido. Quizá se podía trabajar mejor, pero su poder de concentración y su dominio de la memoria asombraban. Y en medio de tanta labor científica y erudita tuvo tiempo para obras más lucianescas: los *Coloquios*. La calidad de su descendencia literaria lo avala: de Rabelais y Montaigne a Ariosto y Cervantes.

Este período fue también fértil en polémicas *malgré lui*: Erasmo, en efecto, afirmaba aborrecerlas, pero una vez metido en ellas no desaprovechaba ni su pluma fácil ni la eficacia de sus argumentos. A pesar de todo, es significativo que, con alguno de sus polemistas, la relación terminara en amistad. Uno de sus opositores más constantes fue el español Diego López de Estúñiga, teólogo de la Universidad de Alcalá, que preparaba comentarios para la edición del Nuevo Testamento. Bastante más virulenta fue la que mantuvo con el síndico de la Sorbona Noël Bédier (o Beda), iniciada en 1522, sobre todo por el empeño de éste de vincular a Erasmo con el hereje Louis de Berquin, condenado y quemado en la hoguera. La postura de Erasmo con respecto a todas ellas se resume en una frase: «¡Qué desgracia la mía! ¡Llenan un volumen!».

Ahora bien, no hay duda de que su gran enfrentamiento fue con Lutero, y que la obra que coronó los escarceos anteriores, en forma de cartas y manifestaciones, fue *Sobre el libre albedrío* (1524), a la que Lutero contestó con su *De servo arbitrio* (*Sobre el esclavo albedrío*, 1526). No le fue posible a Erasmo mantenerse equidistante, aunque lo intentó: mientras en Lovaina afirmaban que, si no escribía contra Lutero, se le tendría por luterano, en Alemania se intentaba por todos los medios que Erasmo no condenara al monje agustino. En ese espacio intermedio hay que situar obras como *Sobre la prohibición de comer carne* (1522) o el tratado acerca de la confesión *(Exomologesis)*, de 1524;

recapituló algunas de estas ideas, de «tercera vía» por así decirlo, en una obra de 1533: *Sobre la restauración de la concordia de la Iglesia.*

Pero el espíritu de Erasmo nunca se dejaba arrastrar por el ambiente saturado de polémicas y de acritud. A este mismo período de Basilea pertenecen dos obras, espiritualmente emparentadas entre ellas tanto como con el *Enquiridion*: la *Institución del matrimonio cristiano* (1526) y *Sobre la viuda cristiana*, dedicadas respectivamente a dos reinas: Catalina de Aragón y María de Hungría. Pero el mal ya estaba hecho, y dos anécdotas resumen el desagradable papel que le tocó representar a Erasmo en esta historia: la conocida frase «Erasmo puso los huevos que Lutero y Zuinglio han empollado» y la de aquel doctor de Constanza que tenía colgado en su casa un retrato del autor de los *Coloquios* sólo para poder escupirle cada vez que pasaba por delante.

La penúltima batalla la libró Erasmo contra los excesos del humanismo. Ya en una carta de 1527 anunciaba a un profesor de Alcalá sus preocupaciones: hay quien se inquieta porque las *bonae litterae* hablen de Cristo y quien tiene en mayor deshonra no ser ciceroniano que no ser cristiano. Estas ideas quedaron expresadas en *El ciceroniano*, publicado por Froben en 1528: un tratado filológico y satírico a la vez. Se trata de un diálogo entre un álter ego del autor y un tal Nosópono, nombre bajo el que se esconde un humanista ciceroniano a quien se ridiculiza por su excesivo celo en la defensa de un clasicismo puro en detrimento de la fe cristiana.

El sino desarraigado de Erasmo, ahora a pesar suyo, volvía a visitarle. La situación en Basilea era tan difícil que el nuevo obispo ya no podía tomar posesión en la propia ciudad. Al humanista no le quedaba más remedio que trasladarse a Friburgo. A pesar de todo, una muchedumbre le despidió cuando partía, en barco, el 13 de abril de 1529. Como si quisiera buscar un pretexto para no moverse ya más, dos años después adquirió una casa en esta población.

Al problema interno entre católicos y reformistas se añadía ahora el de los turcos, que estaban a las puertas de Viena. En marzo de 1530 Erasmo escribió su *Utilísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos*. Sin embargo, no parecía capaz de dar una respuesta clara: vacilaba y su voz parecía debilitarse. También publicó, en 1534, *Preparación y aparejo para bien morir*, obra dedicada a un noble inglés pero que parecía destinada a sí mismo.

Algunos de sus últimos esfuerzos se encaminaron a obras de recapitulación, y uno de los temas por los que siempre mostró más interés,

la predicación, fue el motivo de *El predicador*, donde resumió buena parte de sus ideas teológicas. La obra la publicó de nuevo Froben en Basilea, ciudad a la que llegó Erasmo en junio de 1535 para controlar de cerca esta impresión y alguna otra que también preparaba Jerónimo Froben (el hijo de Johannes), quien tuvo el acierto de preparar y destinar una habitación de su propia casa para el humanista.

Al poco de llegar recibió un duro golpe afectivo: se enteró de que Enrique VIII había mandado al cadalso a dos de sus mejores amigos: Fisher y Moro. Antes habían fallecido Warham, lord Mountjoy y Pedro Gilles. Decidió no volver a Friburgo. Apenas salía de su habitación: se encontraba bien allí, por lo que optó por vender su casa y traer algunos muebles.

El final estaba cerca. Es altamente simbólico que su última obra no estuviera dedicada a papas, reyes o aristócratas, sino a un simple oficial de aduanas a quien había conocido quince años antes. Como varios de sus textos de esta etapa final, es una glosa interpretativa de un salmo, el 14. Lo titula *Sobre la pureza de la Iglesia de Cristo.*

Aunque en 1527 había hecho un primer testamento, nueve años después (en febrero de 1536) redactó otro más detallado que confirmaba algunas de las constantes que hemos visto a lo largo de su vida: su anhelo de amistad y su quehacer profesional ligado a los impresores, especialmente a la familia Froben, que fueron sus albaceas. A sus amigos vivos destinó algunas de sus joyas.

Murió en la noche del 11 al 12 de julio, y la tradición dice que sus últimas palabras fueron en holandés, la lengua de sus primeros balbuceos.

EL PENSAMIENTO DE ERASMO Y SU RECEPCIÓN

Sobre la religión exterior y la religión interior

Es de sobra conocido que la dicotomía religión exterior y religión interior (con evidente preferencia por el segundo aspecto) es una de las cuestiones fundamentales de la filosofía erasmiana, y aquí intentaremos explicar cuáles son los orígenes de esta idea y cómo toma carta de naturaleza en uno de sus libros más emblemáticos y que se puede leer en la antología que sigue a estas páginas: el *Enquiridion*.

La «devotio moderna»

Al menos en un par de ocasiones ha aparecido en el esbozo biográfico la expresión *devotio moderna*, por lo que se hace necesaria una explicación, aunque sea breve, del significado de este sintagma para ver la relación que guarda con Erasmo. Mientras el sustantivo alude a la búsqueda de una práctica religiosa, el adjetivo *moderna* quiere significar que esta práctica debe alejarse de la liturgia antigua y buscar su afinidad con las nuevas corrientes teológicas: la llamada *via moderna*; con esta última comparte el rechazo hacia todo saber especulativo, al tiempo que ambas consideran que la voluntad adquiere un papel determinante en su desarrollo.

La *devotio moderna* constituyó un movimiento de renovación espiritual surgido en los Países Bajos a finales del siglo XIV y que se extendió por Alemania, Bélgica y el norte de Francia. Dos nombres van unidos a los orígenes de este movimiento: Gerard de Groote («el Grande»), un diácono que promovió nuevas ideas espirituales a través de sus sermones, y el libro *Imitatio Christi* de Thomas de Kempis, que se encargó de divulgar esta forma de piedad.

Es muy probable que esta nueva espiritualidad naciera, entre otros motivos, como respuesta a los convulsos años del Cisma de Occidente, que supuso que la cristiandad tuviera dos papas a partir de 1378 y tres a partir de 1409 (uno de ellos, por cierto, el español Pedro Martínez de Luna, Benedicto XIII). En cualquier caso, una palabra del neerlandés medieval resume perfectamente esta práctica: *ynnicheit* (interioridad). Para llegar a ella hay que despojarse de las vanidades del mundo y de los formalismos eclesiásticos.

El iniciador de esta devoción, Gerard de Groote, nacido en Deventer en 1340, escribió un reglamento para la primera comunidad de mujeres piadosas que fundó en la propia casa de sus padres (1374). Estas Hermanas de la Vida Común dieron pie, al cabo de unos años, a la formación de una comunidad masculina fundada por un discípulo de Gerard (Florencio Radewijns). En ella había clérigos y laicos, hombres maduros y jóvenes estudiantes, y se ganaban la vida con trabajos manuales y especialmente como amanuenses, copiando libros de teología, de patrística, de hagiografía...; la propia copia de manuscritos se consideraba por sí misma una práctica devota, ya que los Hermanos otorgaban un papel singular a la lectura. Se levantaban a las tres de la madrugada, tanto en invierno como en verano, y se dedicaban durante dos horas a la meditación, al rezo de maitines y a la lectura de pasajes de la Biblia; para que no les venciera el sueño, se les acon-

sejaba que tomasen notas de las lecturas. Pese a todo, no puede afirmarse que haya en estas prácticas indicios de reforma ni sombra de humanismo.

Tanto las Hermanas como los Hermanos fueron presionados por las autoridades eclesiásticas para que se integraran en órdenes monásticas. En el caso de aquéllas, algunas se integraron en la Orden Tercera de san Francisco (Terciarias), mientras que los Hermanos crearon una comunidad monástica bajo la regla de san Agustín. Este primer monasterio nació en 1350 cerca de Bruselas y en torno al místico Jan van Ruysbroek, nacido en 1293. Casi cincuenta años más tarde este monasterio y otros tres más formaron el llamado «capítulo de Windesheim». Se pretendía así unificar y mantener la unidad espiritual de las comunidades nacidas alrededor de la *devotio moderna*.

Este capítulo creció de tal manera que en 1511 contaba con casi un centenar de monasterios, de los cuales más de ochenta eran masculinos. Unos años antes, en 1497, un tal Jan Standock, provisor del colegio de Montaigu, en París, había acudido a la congregación para que le ayudara a reformar algunos monasterios franceses. Los Hermanos solían ofrecer alojamiento a jóvenes que eran originarios de lugares apartados, como fue el caso de Erasmo.

La escuela de Zwolle introdujo, en lo que se refiere al sistema escolar, una nueva forma de organización al añadir dos cursos a los cinco ya existentes. En estos años supletorios se impartía lógica, dialéctica, filosofía, cuadrivio y Sagrada Escritura. Este modelo fue seguido por Deventer, escuela de la que fue director Alexander Hegius entre 1483 y 1498, y otras como el colegio de Montaigu en París, uno de los que habían sido reformados por el teólogo Jan Standock, nacido en Malinas en 1453 y que había vivido con los Hermanos en Gouda y luego había estudiado teología en Lovaina y en París. Por su colegio pasaron, además de Erasmo y Vives, Ignacio de Loyola y algunos de sus amigos hispano-portugueses. Está demostrada la influencia de la pedagogía de Montaigu en la de los jesuitas: la *Ratio Studiorum* de 1599 sigue los estatutos del colegio parisino.

A partir de la creación del capítulo y de su rápida extensión, puede decirse que la *devotio moderna* empezó a generar una verdadera reforma, y la mejor prueba de ello fue que empezaron a recibir críticas de algunas autoridades eclesiásticas.

Cada día los canónigos de Windesheim realizaban tres meditaciones: sobre la juventud de Cristo, sobre la Pasión y sobre la vida de un santo. Estas meditaciones daban paso a una actividad gradual en cua-

tro fases: lectura, meditación, oración y contemplación, que se caracterizaban por ser estrictamente individuales y subjetivas. En estos rasgos se encuentra la diferencia fundamental entre la *devotio moderna* y otros movimientos de reforma como los de España e Italia.

Esta fase algo primitiva fue superada con la aparición de la *Imitatio Christi*, escrita hacia 1425 por Thomas de Kempis (cuyo hermano mayor, Juan, fue uno de los seis primeros que pronunciaron sus votos en Windesheim). Se trata del libro más difundido después de la Biblia: se conservan más de setecientos manuscritos y ha sido traducido a casi cien idiomas. Esta obra tiene poco de original y aprovecha mucho material de acarreo que Kempis se limita a recoger y ordenar, aunque en ella se encuentra una síntesis definitiva de lo que fue la *devotio moderna*.

La actividad «profesional» de los Hermanos tuvo consecuencias en el trabajo intelectual. En efecto, las lecturas que más frecuentaban eran san Agustín, san Gregorio, el Pseudo Dionisio, san Bernardo y san Buenaventura. A la larga, sin embargo, resultó imposible su empeño de vivir en el siglo. El propio Erasmo, al tiempo que aceptaba haber estado positivamente influido por ellos, reconoció que la estructura monástica había sido una carga demasiado pesada para esta congregación. A partir de la Reforma se limitaron a sobrevivir, hasta que a principios del siglo XIX Napoleón suprimió su última casa.

En tiempos de Erasmo buena parte de la originalidad e incluso de la ingenuidad inicial habían casi desaparecido, al menos en algunos centros. Quizá sea posible advertir algún rasgo de influencia positiva en la etapa que el humanista pasó en los Países Bajos, pero no así en el colegio parisino dirigido por Standock, donde no supo encontrar más que aspectos negativos: vida mezquina, reglas arbitrarias, obediencia servil y mala comida. Con razón Erasmo lo llamó el «colegio de los piojos».

La propuesta espiritual del «Enquiridion»

Aunque Erasmo se educó en el ambiente de la *devotio* —movimiento que, como se ha dicho, tenía como libro de cabecera el Kempis—, no hay duda de que su propuesta espiritual va mucho más allá. Una lectura, por superficial que sea, de la *Imitatio* confrontada con el *Enquiridion* lo revela con claridad. En efecto, esta obra es el mejor ejemplo de cómo Erasmo plantea un método de piedad, una manera de vivir cristianamente en el mundo. No se trata de un libro destinado únicamente a religiosos, y todavía hoy puede leerse bajo esta premisa.

El contexto externo en que surge el *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, es bien conocido: en 1501 Erasmo había salido de París asustado por una epidemia de peste y llegó a Tournehem. Allí conoció, a través de su buen amigo Batt, a un militar de vida licenciosa, amante de todas las mujeres excepto de la suya, que a su vez era muy piadosa. Curiosamente este hombre, que sentía poca simpatía por los teólogos, fraternizó con nuestro humanista. La esposa vio en esto un aviso del cielo y una oportunidad de «convertir» al marido, y por tal motivo pidió a Erasmo que redactase un manual para ayudar a su libertino cónyuge a encontrar el camino de la salvación. Toda la historia suena a justificación literaria, a recurso retórico de *captatio benevolentiae*. Lo cierto es que se conserva una carta dirigida al militar (noviembre de 1517), del que sólo conocemos su nombre de pila (Juan), y de su lectura se deduce que no le aprovechó mucho el libro, algo que no sorprende demasiado, pues en otra carta a una tercera persona afirma que el hombre era «casi analfabeto». Hasta ahí los hechos.

Lo cierto es que en el monasterio de Saint Bertin (en Saint-Omer) Erasmo tuvo tiempo y ganas de escribir estas páginas que merecieron la aprobación del teólogo Jean Vitrier, del que luego hablaremos. Al año siguiente, ya en Lovaina, pulió la obra y la incluyó en un variado volumen con otros textos suyos, al que dio el título de *Opúsculos* (*Lucubrantiunculae*, Martens, Amberes, 1503). El libro no conoció el éxito inmediato. Se reeditó en 1509 y en 1515, acompañado de otros textos, pero este mismo año, en junio, el propio Martens ya lo había publicado en Lovaina como obra independiente. A partir de este momento la difusión es exponencial; se suceden las ediciones individuales, y cuando Froben, el gran impresor de Basilea, quiere reimprimir los *Opúsculos* en 1518, además de que el *Enquiridion* encabeza el volumen, Erasmo considera oportuno añadir un nuevo prólogo dirigido a Paul Volz, abad de los benedictinos de Hugshofen (Alsacia), en el que en cierta manera defendía a Lutero de sus enemigos. En poco tiempo fue traducido a las principales lenguas vulgares (inglés, alemán, español, holandés, francés, italiano) y, hasta nuestros días, reimpreso más de ciento cincuenta veces, de las cuales la mayoría en el siglo XVI.

Es curioso constatar que el *Enquiridion* fue poco popular en los territorios donde Lutero mantenía sus influencias, a la vez que circuló con notable éxito en los lugares que permanecieron afines a la ortodoxia. Pero tan interesante como los aspectos externos es la encru-

cijada personal de Erasmo cuando decidió escribir el libro. Por entonces tenía unos cuarenta años y llevaba casi veinte de vida clerical. Había conocido el tedio y la insatisfacción del convento y de la rutina religiosa; había descubierto el absurdo que se esconde tras los silogismos sorbónicos. Pero también había tenido la suerte de cruzarse con hombres como Colet, quien, como él, había encontrado en san Pablo una fuente original y primitiva de doctrina evangélica. Había que huir, creían ambos, de las ceremonias, de los formalismos, y volver a los valores que san Pablo proclamaba en las cartas a sus contemporáneos.

Enseñanzas parecidas a las de Colet vio Erasmo en el fraile franciscano Jean Vitrier, a quien conoció en 1501 en Saint-Omer. Este fraile, que ni andaba descalzo, ni dormía en el suelo ni vivía a pan y agua, era un ejemplo para sus paisanos. Aunque formado en la teología de Duns Escoto, sus sermones no tenían nada que ver con el fárrago escolástico. Tras su etapa de formación, leyó con provecho a los Padres de la Iglesia y en especial a Orígenes, y no se mordía la lengua a la hora de criticar a sus propios hermanos de orden si observaba que caían en el materialismo menos evangélico. La influencia de Vitrier en Erasmo se tradujo pronto en el interés por autores patrísticos y por los comentaristas de san Pablo. En este momento de evolución personal nació el *Enquiridion*.

En efecto, el libro contiene, además de considerables citas bíblicas, abundantes fórmulas inspiradas en Orígenes y en san Agustín, pero también en Platón y en Pico della Mirandola. Como otros libros del humanista holandés, no se caracteriza por un orden demasiado lógico. En la versión del traductor quinientista (Alonso Fernández de Madrid), el libro está dividido en ocho capítulos y el último de estos, a su vez, en veintidós reglas para que el hombre pueda alcanzar la felicidad. Por último, enumera y comenta brevemente «algunos remedios particulares contra los vicios». Los títulos de estos capítulos —en la versión mencionada— tratan de temas como: «Que la principal filosofía y más cierta sabiduría del cristiano ha de ser conocerse a sí mismo» (cap. III); «De las dos partes que hay en el hombre, ánima y cuerpo, que llamamos hombre interior y hombre exterior» (cap. IV); «De la diversidad y contrariedad de aficiones y pasiones que hay en el hombre» (cap. V). Por su parte, las reglas se refieren a cuestiones como: «Que todas las cosas visibles y temporales se deben tener en poco en comparación con las invisibles y eternas» (regla 5); «Cómo debe el cristiano plantar en su corazón verdadero conocimiento de las

cosas, no siguiendo los juicios vanos de la gente» (regla 6); «Quién es Dios y quién es el diablo» (regla 19); «De la brevedad de esta vida y de la certeza de la muerte» (regla 21).

Así pues, el *Enquiridion* —es decir, el «manual» o el «pequeño puñal» del soldado cristiano (parece que el significado de «caballero» ya no se utilizaba en la época de Erasmo)— no tuvo la misma fortuna en el momento en que se escribió que unos años más tarde: el clima teológico cambió, sobre todo tras la aparición de Lutero en la escena social y religiosa, lo que favoreció la difusión de su idea de piedad que interesó tanto a católicos como a reformistas.

La intención de Erasmo era prescribir un modo de vida que ayudara al ser humano a ser grato a Cristo. Los capítulos y las reglas posteriores del libro explican cómo alcanzar esta meta, que a su vez hay que identificar con la perfección ética: ser grato a Cristo no es, pues, un fin en sí mismo sino un medio para ser mejores. Para lograr esta perfección, tanto sirven los Padres de la Iglesia como los autores paganos (poetas, filósofos). Entre éstos, los platónicos son preferibles al resto por estar más cercanos al Evangelio y a los profetas. De quien puede prescindir el cristiano sin ningún temor es de los comentaristas bíblicos, que en su mayor parte no han sabido captar la esencia espiritual del Evangelio y sólo provocan el alejamiento de las Escrituras.

Lo que llamaríamos el «programa teológico» de Erasmo —y uno de los puntos fundamentales de la filosofía erasmiana— es, en efecto, el retorno a la Escritura, cuyo sentido original, primitivo, debemos esforzarnos por comprender. Esta idea lleva implícita la siguiente: la religión como rito carece de sentido espiritual y, por consiguiente, ha de ser abolida. Aquí es donde Erasmo suele utilizar la palabra «judaísmo», no en el sentido actual de grupo étnico-religioso sino como sinónimo de adhesión ciega a lo ceremonial. Aun así, Erasmo acepta que la gente de «corazón simple» practique algunas de estas ceremonias, siempre que no se le inculque la idea de que la Iglesia sólo se basa en ellas.

Dentro del terreno de la teología cristiana hay que preferir a san Pablo, a Orígenes, a san Ambrosio, a san Jerónimo, a san Agustín, y olvidarse de Duns Escoto y de los escolásticos, cuya aridez y carácter especulativo rechaza Erasmo. Pero él añade un elemento fundamental a estas fuentes paganas y cristianas: una enorme confianza en la razón, a la que alude como «nuestro rey». Pronto volveremos sobre este punto.

Bajo esta apariencia de obra de poca importancia, de opúsculo mezclado con otras obras (como si por ella misma no tuviera valor

suficiente), se esconde un texto en el que Erasmo se proponía nada menos que la reforma de la teología. Buena parte de sus ideas principales las expuso en la regla 5, donde explica «que todas las cosas visibles se deben tener en poco, y que éstas son las que el apóstol llama carne; y cómo conviene levantarnos siempre a las invisibles». Las antinomias aquí anunciadas (visible/invisible, carne/espíritu) se desarrollan en esta regla (no por casualidad la sección más extensa de toda la obra) y se convierten en una de las tesis principales del libro y en el meollo de su espiritualidad.

La alusión al apóstol hay que identificarla con san Juan cuando dice: «El espíritu es el que vivifica; la carne de nada aprovecha» (Jn 6, 64). Esta afirmación, sobre todo la segunda parte de la frase, si bien al principio le pareció a Erasmo muy contundente, se acabó convirtiendo en uno de los ejes de su filosofía. Recordemos, no obstante, que también en su admirado san Pablo encontramos esta idea. De hecho, Erasmo considera que el ser humano participa de los dos aspectos, la carne y el espíritu; según él, esto es lo específico, lo que nos caracteriza como hombres: la participación en ambos elementos, de manera complementaria, en absoluto contradictoria. Cuando Dios creó al hombre había armonía entre las dos partes. Fue la aparición del diablo la que rompió esta concordia.

Pero además, Erasmo tenía un interés personal en esta dualidad, puede decirse que se sentía identificado con la oposición y con la manera de superarla. En efecto, abandonó el monasterio porque quería llevar una vida independiente, pero una vez fuera tuvo que realizar un esfuerzo moral e intelectual de superación para llevar a cabo el objetivo que se había propuesto; tuvo que someter la carne al espíritu; tuvo, en definitiva, que llegar a una forma de ascesis interior que le permitiera lograr las metas intelectuales y teológicas que pretendía.

A partir de aquí Erasmo, que remite al lector a Orígenes siguiendo a san Pablo, desarrolla esta oposición en el capítulo VII, titulado «De las tres partes del hombre; conviene saber: espíritu, ánima y carne», para concluir que «el espíritu nos hace divinos; la carne, bestias; el ánima... nos hace hombres». El espíritu, que aquí equivale al alma o a la razón, posee «capacidad para lo divino»; el espíritu humano es esencialmente divino: éste es uno de los puntos principales del espiritualismo de Erasmo.

La muerte del alma es mucho más temible que la del cuerpo —afirma el humanista—; para reforzar esta idea se apoya en el *Fedón*, donde Sócrates afirma que la filosofía no es otra cosa «sino un conti-

nuo pensamiento y ejercitación para la muerte», idea recurrente en Erasmo y que desarrolló en su *Preparación y aparejo para bien morir*.

Por su parte, el concepto de «razón», al que ya hemos aludido, es para el autor del *Enquiridion* una idea de cierta complejidad. Para entenderla hemos de olvidarnos del concepto racionalista que pusieron de moda los ilustrados y que continuó en el siglo XIX. Para él es una forma de espiritualidad, no una capacidad crítica que puede conducir al hombre al escepticismo o a la negación de Dios, como ocurrirá más tarde.

Dentro de su antropología particular, razón y espíritu son dos modos de decir lo mismo: «aquello que los sabios llaman razón [...] llama san Pablo unas veces espíritu; otras hombre interior, y otras, ley del alma». La razón, cuando domina sobre los sentidos, conduce a una vida cristiana auténtica. En el *Enquiridion* Erasmo parte de la teoría medieval y renacentista de los cuatro humores para afirmar que el equilibrio entre ellos produce un hombre racional. La razón, en fin, en su capacidad introspectiva es la esencia de toda sabiduría. El «conocimiento de uno mismo» es la fuente de la felicidad humana. Con este aforismo, que gozó de gran prestigio en la Antigüedad pero que también aparece en las Escrituras, Erasmo nos invita a creer que cuando el hombre es capaz de reconocer dónde están los peligros que le acechan, cuál es la diferencia entre el bien y el mal, ha encontrado el camino para su perfeccionamiento.

Otra de las oposiciones desarrolladas en el *Enquiridion* se refiere a la piedad exterior y a la piedad interior. Hay una piedad que tiene bastante con oír y repetir fórmulas, que acaban vacías de sentido, pero ésta no es la piedad auténtica. Las ceremonias, por ellas mismas, no son ni buenas ni malas (no son ni espíritu ni carne, para volver a la primera pareja de opuestos), son indiferentes. Erasmo, como hemos dicho, acepta que la gente ingenua las practique, pero no puede soportar que algunos hagan de estas prácticas la religión auténtica y menos aún que intenten obligar a los demás a actuar como ellos. Contra estas actitudes «judaicas», supersticiosas, Erasmo lanza su anatema. Es más, es el propio Jesucristo quien, con su invitación a valerse de la libertad interior, empuja al cristiano contra estas leyes cuando considera que carecen de sentido, que están vacías de valor religioso.

Un último aspecto que no conviene olvidar se refiere al nexo de unión entre la piedad y las *bonae litterae*. Afirmó Erasmo en una de sus cartas que había escrito el *Enquiridion* para que las buenas letras pudieran ser útiles a la piedad. Es decir, que para él, el dominio del

griego y del latín, por ejemplo, debían culminar con la perfección de la piedad, o lo que es lo mismo: esta erudición no tiene sentido si no persigue este fin. La idea de que era necesario «unir la elegancia de las letras con la sinceridad de la piedad cristiana» (expresada, por ejemplo, en una carta a Juan de Valdés de marzo de 1529) tomó casi forma de aforismo.

Huizinga fue clarividente cuando señaló que el espíritu fundamental del *Enquiridion* es el que va a dominar el resto de la producción erasmiana: la constatación de que apariencia y realidad son tan distintas en el mundo. Esta nueva contraposición, que enlaza con las otras que hemos visto más arriba, vuelve a aparecer bajo formas retóricas distintas en obras posteriores, como el *Elogio de la locura* y los *Coloquios*. En cualquier caso, el hilo conductor que une estas tres obras muestra que al humanista holandés no le movía un sentimiento sólo religioso sino también social. Los distintos matices que toma la locura en nuestra sociedad, por ejemplo, son objeto de comentarios cuyo sentido final es muy parecido al del *Elogio*, aunque la forma de exponerlo sea distinta (por ejemplo en el capítulo III, donde afirma «que no hay mayor locura en presencia de Dios que la que es tenida por sabiduría en presencia del mundo»).

Un último aspecto interesa tratar aquí: la fortuna de este libro en España. Es sabido que los libros de Erasmo fueron calurosamente acogidos en la Península, y a esta influencia dedicaremos un apartado completo, pero el *Enquiridion* fue un caso especial y parece más lógico tratarlo ahora. Por testimonios indirectos sabemos que la traducción castellana de esta obra se remonta a 1524, época en la que ya habían aparecido otras traducciones, como la inglesa o la alemana (todavía no la francesa de Louis de Berquin, quien acabó en la hoguera inquisitorial). Lo vierte un canónigo palentino, Alonso Fernández de Madrid, el Arcediano del Alcor (dignidad en la que había sucedido a su hermano Francisco, traductor del Petrarca latino, por cierto).

Que esta traducción nazca aquí no debe sorprendernos: la referencia más remota de Erasmo en España se encuentra precisamente en una carta del abad de Husillos (población cercana a Palencia) a Cisneros de noviembre de 1516. Palencia fue, en este sentido, la primera provincia erasmizante. Esta traducción debió de aparecer impresa en la primera mitad de 1526, aunque no se conserva ningún ejemplar de esta *editio princeps*; poco después, en verano, apareció una segunda edición que intentó compensar la rapidez con que se había agotado la primera. Marcel Bataillon afirmó sin dudarlo que el éxito

de esta obra en su versión castellana fue tal que no puede compararse con el de ningún otro libro espiritual.

Una de las razones de este éxito fue la oportunidad del momento en que apareció. Por un lado, el movimiento espiritual de los alumbrados y de los iluminados estaba en pleno auge. No se trataba de una aberración espiritual ni de una doctrina esotérica para unos pocos acólitos aislados, sino de un movimiento complejo y vigoroso que hundía sus raíces en la espiritualidad medieval (la *devotio moderna* que ya conocemos) y en la renovación religiosa que patrocinó Cisneros. Desde 1523 recibió el influjo de ideas luteranas, y como la transmisión de su espiritualidad era básicamente oral, no es de extrañar que, al identificarse con las ideas del *Enquiridion*, se convirtiera en su libro de cabecera.

Por otro parte, el libro pudo aparecer primero con la aprobación inquisitorial y más tarde con una epístola dedicatoria del Arcediano al inquisidor general, el arzobispo de Sevilla, Alonso Manrique. Este poderosísimo personaje era hermano del poeta Jorge Manrique e hijo, por tanto, del gran maestre de la Orden de Santiago don Rodrigo Manrique, al cual su hijo dedicó sus famosísimas *Coplas*.

Hagamos, por último, unas breves consideraciones sobre el estilo del traductor. El mejor elogio lo hizo Juan de Valdés en el *Diálogo de la lengua*, donde afirmaba que, en cuanto a su estilo, podía competir con el original latino. El Arcediano escribe con una prosa fácil y fluida tanto en el léxico como en la sintaxis, y su objetivo principal es ser entendido y persuadir a su auditorio, algo a lo que estaba acostumbrado mediante sus sermones; a menudo encontramos recursos retóricos de este género literario aplicados a su traducción.

Es verdad que cambió o suprimió tal o cual frase, más por preservar el buen nombre de Erasmo que por otros motivos, y Bataillon lo explicó con bellas palabras: «Adapta, transmuta, hace suyo ese pensamiento. Las alusiones mitológicas se desprenden de él como hojas muertas. Los adagios se reemplazan [...] por refranes del terruño». En efecto, la mejor prueba de ese uso de los refranes es el famoso pasaje con que concluye el libro («Monachatus non est pietas»), que ya había recibido los ataques de algún fraile antes de que el libro estuviera impreso (y no de uno cualquiera: del confesor de Carlos V, nada menos). El Arcediano lo tradujo (mejor sería decir lo glosó) así: «Yo te digo, hermano, que lo principal de la religión verdadera, que es la cristiana, no consiste en meterte fraile, pues sabes que el hábito no hace al monje». La frase estaba lejos del «Monachatus est impie-

tas» de Lutero, pero al traductor le pareció mejor no hurgar en la herida (al fraile que había calificado la frase de herética le fue impuesto silencio). De todas formas, el mejor salvoconducto para interpretar correctamente el pasaje estaba en la frase que seguía: «En la verdad, aquélla es una cierta manera de vivir que a unos les arma y a otros no, según la condición, inclinación y complexión de cada uno. Por eso, ni yo te convido a ella ni tampoco te quito la gana». Pero a los enemigos de Erasmo les resultó más cómodo aislar la frase, como si se tratara de un aforismo.

La gestación del «Elogio de la locura»

Resulta tópico —pero cierto— afirmar que el *Elogio de la locura* (*Stultitiae laus*, en latín, o *Morias enkomion*, en griego, pues con ambos títulos lo vistió su autor) es la obra maestra de Erasmo, además de uno de los grandes libros del Renacimiento. Se trata de un libro satírico, mordaz, paradójico, a veces cruel, pero que también tiene momentos de sensibilidad lírica. Otros lugares comunes, sin embargo, han perjudicado al libro porque provienen de lectores que o bien lo conocen de manera fragmentaria o bien lo han leído demasiado deprisa. Digamos de entrada que no es un texto fácil: las claves para su comprensión son complejas y muy diversas.

Empecemos por lo más objetivo: el momento de la vida de Erasmo en que se compone y los cambios que se produjeron en las distintas ediciones. La anécdota es conocida: Erasmo «pensó» esta obra mientras cruzaba los Alpes a caballo, tras abandonar Italia para no volver más. En cuanto a la escritura propiamente dicha, el propio autor, en su epistolario, dice que la redactó en 1509 mientras se alojaba en la casa de Tomás Moro, en Londres. Había llegado a la isla tras abandonar Roma en julio y pasar algunos días en Lovaina; probablemente en septiembre ya estaba en casa de su amigo (que no puede ser otra que The Old Barge, la que el teólogo inglés tenía en Bucklesbury, pues la que tuvo en Chelsea no la compró hasta 1524). Erasmo en persona nos da incluso los motivos por los que se sintió incitado a escribir sobre aquella idea que había tenido meses antes. Por un lado quiso evadirse de las molestias que le causaba su riñón, y por otro no disponía del material adecuado para seguir trabajando en el Nuevo Testamento griego. Reconoce, eso sí, que la escritura fue rápida: una semana más o menos. No hay exageración en ello; sabe-

mos que en otra ocasión redactó ochenta páginas en cuarto en menos de cuatro días.

Inicialmente dijo que no pensaba publicar esta «bagatela», escrita en tan poco tiempo, y fueron sus amigos, a quienes la había dado a leer, los que insistieron para que lo hiciera (aunque no es difícil ver también un recurso retórico en este argumento). La *editio princeps* se publicó en París, sin fechar, pero con toda probabilidad en 1511. Erasmo explicaba que esta edición «pirata» se hizo a partir de una copia manuscrita bastante defectuosa. Aun así, el éxito fue notable, pues en varios meses se reimprimió hasta siete veces en lugares distintos, entre ellos Estrasburgo, Amberes y París.

La primera edición fiable del *Elogio* es la de 1514, impresa por M. Schürer en Estrasburgo. Esta edición tiene hasta cuatro extensos pasajes añadidos en las partes segunda y tercera, y pone de manifiesto que Erasmo, en este momento, tenía un programa «científico» claro del cual esta edición es un avance y que continuó con el Nuevo Testamento griego y la edición de las *Opera* de san Jerónimo. Los fragmentos añadidos no sólo modifican la estructura, sino que a su vez el contenido queda más perfilado en sus aspectos crítico y satírico, sin que esto se contradiga con el hecho de acentuar la inspiración religiosa del libro.

En 1515, por último, el *Elogio* apareció impreso en Basilea por Froben, quien con el tiempo se convirtió en el editor favorito y el más fiable de Erasmo. Esta edición se distingue por el comentario (o glosa marginal) que incorpora, firmado por el humanista Gerard Listrius, aunque parcialmente redactado por el propio Erasmo. Además, un hecho circunstancial pero de gran interés artístico le añadió aún más fama: hacia 1516, en un ejemplar de la misma edición, Hans Holbein el Joven hizo unos dibujos al margen que alcanzaron una gran fama.

El *Elogio* es uno de los diversos textos de Erasmo cuyos cambios en las sucesivas ediciones son dignos de tenerse en cuenta. Hay hasta siete estratos distintos de adiciones o revisiones, pero no todos ellos son iguales en extensión ni en importancia. El primer estrato se produce en la edición de 1512 (París, Badius), pero los cambios realmente significativos llegaron con el segundo nivel: la edición de noviembre de 1514 (Estrasburgo, M. Schürer), pues contiene todos (menos uno) los amplios párrafos añadidos por Erasmo desde la edición inicial. La tercera edición, impresa en 1515 (Basilea, Froben), merece mencionarse porque en ella aparece por primera vez el comentario de

Listrius que tan a menudo acompañó el texto original hasta la *Opera omnia* de Leyden del siglo XVIII. La última edición en vida de Erasmo, en 1532 (Basilea), apenas introdujo unos breves cambios estilísticos.

Aunque hubo cambios significativos que afectaban al contenido, el gran número de ediciones de esta obra —casi cuarenta en vida de Erasmo, a cargo de más de veinte impresores distintos— nos lleva al convencimiento de que muchas de ellas obedecen a razones meramente comerciales. Los editores anhelaban poder publicar un nuevo texto del humanista, pero si esto no era posible se conformaban con añadir a la reedición un subtítulo que hiciera creer al lector que Erasmo había introducido novedades relevantes. Sólo un cotejo detallado de las ediciones —en eso consiste el principal trabajo de un filólogo, como bien sabía Erasmo— puede revelar la trascendencia de unas o la irrelevancia de otras.

La edición de 1514 añadió, pues, largos pasajes que tocaban temas por los que Erasmo se mostraba muy interesado en aquellos momentos; así introdujo tanto párrafos nuevos sobre teólogos y monjes en la enumeración de los seguidores de la Locura como nuevos argumentos para justificar su atrevida tesis (puesta en boca de la protagonista) sobre la influencia de la locura en la cristiandad, de acuerdo con lo que dicen las Escrituras. Las interpolaciones de esta edición subrayan la dimensión religiosa del libro: por un lado insisten en las necias sutilezas de los teólogos escolásticos y en el abuso de citas corruptas o mal interpretadas, y por otro muestran la ridícula fascinación de los monjes por las ceremonias y el uso del púlpito, de los sermones, para la difusión de ideas tan simples como falsas e inútiles.

Las circunstancias de la vida personal y pública de Erasmo hacia 1514 no son ajenas a la introducción de estos cambios. Cuando volvió a Basilea, tras cinco años entre sus amigos ingleses, su viaje por el Rin fue como una marcha triunfal, y los humanistas alemanes lo recibieron con tanto afecto como entusiasmo. Ello hizo nacer en él un notable optimismo, que se materializó en 1516 con la publicación de sus ediciones del Nuevo Testamento griego y de las obras de san Jerónimo, así como de la *Utopía* de Moro. Así, no es de extrañar que los pasajes añadidos en 1514 aborden temas nada anecdóticos que insisten en este carácter religioso del libro: la posibilidad de ir más allá de la Vulgata y utilizar las versiones griegas de la Biblia o la importancia que debe darse a la gramática (hoy diríamos la filología) para que la teología avance por el camino correcto y no sea una simple especulación de textos escolásticos estragados.

Llegamos así al comentario de Listrius, aparecido por primera vez en 1515. Este médico y humanista, paisano de Erasmo (había nacido cerca de Utrecht), era unos diez años más joven que él. Estuvo vinculado a los Hermanos de la Vida Común, primero en Deventer, como alumno, y luego en Zwolle como director de una escuela. Unas cartas cruzadas con Lutero permiten suponer que hacia 1520 simpatizaba con las ideas reformistas. Desde 1514 se encontraba en el círculo de amigos íntimos de Erasmo.

Algunas cartas de Erasmo indican que el propio autor del *Elogio* tuvo algo que ver con el redactado de estos comentarios, al menos mediante la composición de un guión inicial y también de ciertas partes de la glosa. En cualquier caso resulta difícil saber qué fragmentos deben atribuirse a uno y a otro. Parece probable que las notas que muestran un claro conocimiento de la medicina deban atribuirse a Listrius, mientras que las que evidencian un hábil manejo de la teología clásica (Pedro Lombardo, Graciano) deban relacionarse con Erasmo. Se puede afirmar pues, sin temor a equivocarse, que el texto fue parcialmente escrito a cuatro manos y que Erasmo redactó el guión del comentario.

El valor de la glosa de Listrius es importante, sobre todo para las fuentes. Buena prueba de ello es que muchas ediciones posteriores la utilizan, incluida la de 1898 a cargo de Johannes Benedictus Kan. Este erudito, por cierto, popularizó la división de la obra en sesenta y ocho párrafos que había introducido Meusnier de Querlon en 1765, muy utilizada posteriormente por algunos editores y traductores modernos para facilitar la lectura y las citas. Debe quedar claro que esta división, aunque útil, es totalmente ajena a Erasmo.

De la misma manera que una obra como el *Lazarillo* no se entiende correctamente si no se tiene en cuenta que se trata de una carta en la que se cuenta un «caso», tampoco puede soslayarse el género al que pertenece el *Elogio*. Formalmente se trata de un «encomio» o «elogio paradójico». El propio autor justifica esta elección en la carta preliminar a su amigo Tomás Moro y se apoya en autores clásicos como precedentes del género escogido: Homero, Virgilio, Séneca o Apuleyo por lo que se refiere a textos narrativos, y Plutarco con referencia a los dialogados.

La retórica clásica (Aftonio, Quintiliano, Menandro) consideraba tres tipos de discurso. El tercero era el llamado «demostrativo o epidíctico» y se caracterizaba por dirigirse a un público que no podía influir sobre los hechos narrados, sino que se tenía que limitar a asen-

tir o disentir. Se centraba en dos polos opuestos: lo bello y lo feo. Por tanto, utilizaba ya sea el elogio o bien el vituperio, octavo y noveno de los ejercicios retóricos o *progymnasmata* propuestos a los futuros oradores para ejercitarse. El elogio paradójico se define como una «declamación» (palabra que aparece en el título original del libro) «en la que los métodos legítimos del elogio se aplican a personas u objetos indignos de dicho elogio». No hay duda de que la Locura personificada entraba dentro de esta categoría. Éste es, por tanto, el marco formal en el que hay que inscribir el *Elogio de la locura*.

De las varias fuentes clásicas, griegas o latinas, destacan las ideas procedentes de Platón, como el mito de la caverna, los silenos de Alcibíades, la distinción entre dos tipos de locura (de manera paralela a como Platón distinguió dos tipos de amor). Este último aspecto es de gran importancia estructural, pues permite describir ciertas obsesiones beneficiosas que no causan daño a nadie y que conviene separar de otros tipos de locura de consecuencias nefastas para la humanidad.

La ironía es, en consecuencia, un elemento retórico fundamental en esta obra, pues el género sobre el que Erasmo construye su libro implica jugar continuamente con el sentido recto y el paradójico. Esto queda claro, por ejemplo, cuando comparamos el uso de las ideas platónicas aquí frente a las del *Enquiridion* y las del adagio sobre los *Silenos de Alcibíades*. En estas dos obras, Platón es utilizado para forzar el sentido literal de las Escrituras. En el *Enquiridion* las ideas procedentes del *Fedón* son usadas para exponer una aguda división entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu; pero cuando en la última parte del *Elogio* la Locura usa las mismas ideas con referencia al tema de la «locura de Cristo», no tenemos claro que Erasmo comparta esta manera de ver las cosas. Es decir que él no propone al lector que se practique el éxtasis místico de manera entusiasta, ni que se viva fuera del mundo y de la carne.

Otro aspecto importante y novedoso de la obra es que sea la Locura quien haga su propio elogio. Este procedimiento, cuyos precedentes estaban en Plutarco (que había escrito un autoelogio de la Pobreza), pero también en Luciano y Aristófanes, permite a Erasmo llevar su ironía hasta extremos de gran sutileza: por ejemplo, si la Locura se elogia a sí misma, ¿hay que tomársela en serio o creer lo contrario de lo que dice? ¿No estamos ante un dilema parecido al del mentiroso cretense, que afirmaba que todos los cretenses mentían siempre? ¿Podemos saber cuándo dice la verdad?

En cuanto a la influencia de Luciano, es sabido que tanto Erasmo como Moro compitieron amistosamente en traducir e imitar al autor griego. Parece claro que su contribución principal al *Elogio* está en el carácter de la Locura: ingenio mordaz, perversa pero exacta exposición de la hipocresía, de la superstición y del disparate que habitan en el mundo; en resumen, una panorámica cruda de las disputas mezquinas y de las miserias de la Humanidad.

De todas formas, los estudiosos han observado que las fuentes clásicas no son las únicas en esta obra poliédrica; también el mundo medieval dedicó su atención a ciertas formas de locura, enfrentando por ejemplo al loco caído en desgracia (pecador irresponsable) y al loco triunfal (que está por encima de la sabiduría del mundo). Tenemos muestras de ello en las conocidas representaciones de *La nave de los locos*, de Sebastian Brand, y del *Conjuro de los locos*, de Thomas Murner. Especialmente la primera de estas obras ha sido propuesta a menudo como el impulso inicial que empujó a Erasmo a escoger este tema. Aunque se sabe que la obra había sido vertida al latín antes de 1509 (Brand la escribió inicialmente en alemán), no hay constancia de que Erasmo la hubiese leído. Otras posibles influencias medievales las encontramos en los sermones burlescos que pronunciaban durante la Navidad falsos obispos (obispillos) en el contexto de una parodia de la liturgia, y también las fiestas y farsas de Carnaval celebradas tanto en Holanda y en Alemania como en Francia ofrecen motivos y situaciones que pueden recordar determinados pasajes del *Elogio*. El lema de algunas de estas representaciones coincide incluso con el motivo principal del *Elogio*: la frase bíblica *Stultorum infinitus est numerus* («El número de los necios es infinito»). Muchos de estos posibles antecedentes nos presentan el mundo al revés, la sociedad boca abajo, el mundo revolucionado.

Siguiendo a su amado Luciano, Erasmo pasa revista, por boca de su personaje, a todos los sectores de la sociedad, a todos los estratos: religiosos, hombres de letras, comerciantes y leguleyos, reyes y campesinos. Todos tienen algo de locura, todos han sido acunados por las manos de la demencia en un momento u otro.

Se equivocan quienes ven en el *Elogio* una obra profana como las de Luciano. No es un texto de mera diversión sino una obra esencialmente católica, y todos los temas que preocupaban a Erasmo están presentes en ella: el humanismo, el irenismo, el compromiso cristiano. Como muy bien ha señalado Léon E. Halkin, «nunca aparece la risa socarrona del escéptico. Erasmo ríe para no llorar; se burla del

hombre; no se burla de Dios». Aunque en algún momento pueda recordar los sermones medievales compuestos para infundir miedo y temor de Dios en los corazones simples, Erasmo busca a través de sus paradojas, de sus provocaciones, una finalidad pedagógica. Que rían, piensa, pero luego que reflexionen. Y esa reflexión debe convertirse, como afirmaba Platón, en una *meditatio mortis*. La mayoría de la gente no quiere pensar en la muerte («es una locura», piensan), pero para el cristiano ha de ser un ejercicio espiritual y ascético. El texto de Erasmo es «trascendente» en el sentido etimológico del término, porque va más allá de la sátira cuando muchos creían que sólo se regocijaba con ella.

Se ha hablado mucho de la posible influencia de esta obra de Erasmo en la literatura española y concretamente en Cervantes. De entrada, el *Elogio* no se tradujo nunca (que se sepa) hasta llegar al siglo XIX. Como mucho encontramos algunas obras que pueden considerarse adaptaciones, pero cuyo espíritu parece estar lejos de la complejidad del texto erasmiano.

Para el caso concreto de Cervantes, ya el profesor Antonio Vilanova barajó la posibilidad de que el autor del *Quijote* leyera una traducción italiana impresa en Venecia en 1539. Este erudito, tras estudiar detenidamente algunos pasajes del *Quijote* que hablaban del amor, de la amistad, del amor paterno, de la naturaleza considerada como madre o como madrastra, encontró no sólo paralelismos textuales sino el mismo tono irénico y la misma vena satírica que en Erasmo. Si aceptamos esta hipótesis, Erasmo habría dejado en nuestro país no sólo una actitud religiosa y moral, claramente visible en el *Enquiridion*, sino también, según Bataillon, «sugestiones literariamente fecundas gracias a la estructura literaria más memorable que Erasmo había creado nunca». Añadamos que esta proyección literaria es indudable en las traducciones de los *Coloquios*, en los que Erasmo introdujo una serie de recursos que luego fueron hábilmente utilizados por buena parte de los escritores de diálogos, especialmente en la segunda mitad del siglo XVI. La influencia del *Elogio*, en cambio, al ser más bien de carácter estilístico, de familiaridad espiritual, está más expuesta a la subjetividad del lector.

Es éste, por ejemplo, quien debe decidir si la pareja cervantina encarna la dialéctica de la locura y la sabiduría que va desde la locura de los sentidos hasta la locura de la cruz, o desde la sabiduría más pedestre a la que acepta la muerte con serenidad. También el *Lazarillo* ha sido objeto de discusión bajo la perspectiva de su posible influencia

erasmista y, en concreto, del *Elogio*. Es de nuevo el lector quien elegirá entre una tradición anticlerical y escéptica —una vena muy fecunda en la literatura española— y una familiaridad espiritual con las obras de Erasmo. En cualquier caso, sí parece claro que puede haber paralelismos entre los matices que introduce Erasmo en el concepto general de locura: *stultitia, insania...* y los diversos sesgos que ésta va tomando en la obra cervantina, tanto en don Quijote como en Sancho.

Sin descartar esta opción, no hay que olvidar que, por un lado, algunas ideas sobre la locura estaban ya expuestas en el *Enquiridion*, obra que sí fue traducida; por otro lado, una de las novelas ejemplares, *El licenciado Vidriera*, muestra variantes de la locura y matices literarios que quizás estén más cerca de la obra erasmiana que el propio *Quijote*.

Cristianismo y cultura clásica

Erasmo amaba apasionadamente las «buenas letras» *(bonae litterae)*. Desde la adolescencia se entregó a ellas «como arrebatado por una fuerza oculta de su naturaleza» (*Carta a J. Botzheim*, Allen, I). Su primera vocación es literaria, y siempre se considerará ante todo un gramático, un estudioso del lenguaje. En Steyn, durante los años de estancia forzosa en el monasterio agustino, estudia a los clásicos latinos, lee al gran humanista italiano Lorenzo Valla e incuba un sentimiento de rabia contra los enemigos de la cultura clásica que le rodean. La tensión se materializa en un escrito notable: *Antibárbaros*. En este opúsculo, que no se publicó hasta 1520, tras varias revisiones, el joven Erasmo arremete contra los monjes que se oponen al estudio de las *bonae litterae* en nombre de la simplicidad apostólica. A sus ojos, son los nuevos bárbaros. El futuro gran humanista llega a plantear si el cristianismo no es el principal responsable de la decadencia de la cultura clásica (una hipótesis que evoca la áspera reflexión de Maquiavelo, en *Discursos*, II, 5, sobre el afán de las «nuevas sectas» por borrar el pasado):

> La religión [cristiana] desvalorizó todo aquello que el paganismo profano admiraba. Los cristianos fervorosos, pero no sabios, arrastrados por el ardor polémico, no quisieron compartir nada con sus adversarios, aunque fuese a costa de renunciar a grandes conquistas culturales. Ciencia y literatura fueron, pues, olvidadas. (*Antibárbaros*, I.)

La cultura es única y se rige por su propia ley. No existe una cultura cristiana digna de este nombre. Hay una sola retórica, como hay una sola técnica artesanal. Renunciar a los logros culturales paganos por mor del cristianismo es tan insensato como renunciar al paño inglés por odio a Inglaterra o al vino francés por odio a Francia. Buen cristiano, Erasmo justifica el estudio de la cultura pagana —la única cultura— apoyándose en dos importantes *topoi* patrísticos: la exégesis que efectúa san Jerónimo del motivo de la *mulier captiva* (mujer cautiva) del Deuteronomio (Dt 21), y el comentario agustiniano, al final del segundo libro del *De doctrina christiana*, sobre la *spolatio aegyptorium* (expoliación de los egipcios) narrada en el Éxodo. En ambos casos la cultura clásica aparece como un bien neutro que cabe aprovechar para fines cristianos. Pero ello no es óbice para que *Antibárbaros* sea ante todo un alegato contra la ignorancia y el oscurantismo promovidos en nombre del cristianismo.

El humanista holandés recurre a las mismas imágenes en el *Enquiridion* (1503), aunque aquí la piedad ocupa el primer plano. Se trata de una obra, dirá Erasmo años después, escrita «para que las *bonae litterae* sirvan a la piedad» (Allen, 3032). En ella defiende el valor de la literatura pagana como iniciación y propedéutica para el *miles* [caballero, soldado] cristiano, dado que «no se ha de despreciar lo bueno aunque sea pagano quien lo enseña» y habida cuenta que «cualquier parte de verdad que encuentres dondequiera, es de Cristo» (*Enquiridion*, cap. II). El mismo manual contiene ejemplos de esta valoración de la cultura antigua: uno de los famosos dísticos de Catón (el I, I: «Si Dios es espíritu [...], / el mejor sacrificio será una mente pura») es alegado para reforzar la idea evangélica de que el culto a Dios debe ser «en espíritu y verdad». Erasmo comenta: «Sería vergonzoso para los cristianos ignorar lo que cierto poeta pagano no ignoró. [...] No despreciemos a su autor, sea gentil o desconocido» (*Enquiridion*, cap. VIII, regla 5).

Pero el acento recae en la plena entrega al estudio de la Escritura y en la práctica constante de los preceptos cristianos. Debe acudirse a la cultura pagana, señala Erasmo, a la edad adecuada y con moderación, «como quien va de camino y pasa de largo, sin detenerse», y, lo más importante, de manera «que en todo se haga referencia a Jesucristo» (*Enquiridion*, cap. II). En la última página del *Manual* el humanista de Rotterdam recupera por un momento el tono de *Antibárbaros* para referirse a «ciertos calumniadores que creen que la religiosidad más honda consiste en ignorar las bellas artes *[bonae litterae]*». Añade

en seguida que él estudia a los clásicos desde la adolescencia con el propósito de «adornar, en la medida de [sus] fuerzas, el templo del Señor con raros tesoros [...], a fin de que por medio de ellos los talentos cultivados *[generosa ingenia]* puedan inflamarse en el amor de las Sagradas Escrituras» (*Enquiridion*, cap. XIII).

Por lo demás, es difícil no reconocer en el *Enquiridion* una fuerte huella platónica. Erasmo no es un filósofo, pero le interesa la filosofía como le interesa el resto de la cultura clásica. Admira muy en particular el dualismo entre alma y cuerpo, entre materia y espíritu, que defienden Platón y sus seguidores, también presente de algún modo en los Evangelios y en las Epístolas (¿leídos quizás a la luz de Platón?). El propio humanista holandés consigna expresamente su simpatía por los filósofos platónicos, «ya que tanto en sus ideas como en su manera de hablar se acercan al modelo de los profetas y del evangelio» (*Enquiridion*, cap. II). En la importante regla 5 del *Manual* figura una significativa glosa de un pasaje del *Fedro* platónico (*cf.* 245-248) en la que parece a la vez resonar la célebre *Oratio de hominis dignitate (Discurso sobre la dignidad del hombre)* del neoplatónico Giovanni Pico della Mirandola:

> No quieras seguir arrastrándote por tierra como los animales. Apóyate siempre en aquellas alas que —según Platón— nacen en las almas por el calor del amor. Y aspira a subir —como por los peldaños de la escala de Jacob— del cuerpo al espíritu, del mundo visible al invisible, de la letra a la esencia, de lo sensible a lo inteligible, de lo corruptible a lo simple. El Señor se acercará a todo aquel que se acerque a Él. (*Enquiridion*, cap. VIII, regla 5.)

También el *Elogio de la locura* recurre a la imagen de «la locura de los amantes» (*Elogio*, cap. LXVII). En las últimas páginas de esta obra, que según Erasmo expresa las mismas ideas que el *Enquiridion* «pero en broma» *(Carta a Dorp)*, el humanista de Rotterdam se complace en señalar las coincidencias entre platónicos y cristianos: la locura platónica del rapto extático, que arrebata el espíritu por encima del cuerpo y de las cosas sensibles, es en efecto equiparada a la experiencia del hombre piadoso que «rehúye [...] aquello que se relaciona con el cuerpo, para dejarse arrastrar a lo eterno, a lo invisible, a lo espiritual» hasta llegar a sentir, en alguna ocasión, «como un pregusto y saboreo» de la felicidad inefable que poseerán cuando alcancen la vida eterna (*Elogio*, caps. LXVI y LXVII; *cf.* asimismo *Del desprecio del mundo*, cap. II).

La inclinación platónica mostrada por Erasmo tiene su contrapunto en un profundo recelo frente a Aristóteles, «el dios de nuestros maestros» (*Elogio*, cap. LXIII; «nuestros maestros» es el título que se atribuía a los doctores en teología). El aristotelismo, una filosofía mundana, naturalista y, como tal, incompatible con el espiritualismo cristiano, domina el discurso teológico desde el siglo XIII: «Finalmente se llegó al extremo de introducir todo Aristóteles en el corazón de la teología y de forma tal que su autoridad es casi más venerable que la de Cristo», escribe Erasmo en un pasaje del adagio *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*. Y este hecho no ha carecido de consecuencias: el naturalismo aristotélico ha contribuido gravemente a la corrupción de la moral cristiana:

> De él hemos aprendido que la felicidad del hombre no es perfecta a menos que se sumen los bienes de la fortuna y del cuerpo. De él hemos aprendido que no puede prosperar un Estado en el que sean comunes todas las cosas. Nos esforzamos por conciliar todos sus decretos con la doctrina de Cristo, esto es, por mezclar el agua con el fuego. *(La guerra...)*

Frente a la filosofía y a la «nueva teología» (es decir, la teología escolástica) que pretenden investigarlo todo y explicar la totalidad de los arcanos (*cf. Elogio*, caps. LII y LIII), Erasmo se vuelve hacia la profesión de ignorancia de Sócrates y la duda escéptica. Ya en *Antibárbaros*, que como hemos visto es un alegato a favor de la cultura clásica, el apego al escepticismo (en rigor, a su variedad académica, distinta del pirronismo) es muy perceptible. En esta obra el humanista holandés elogia la «discreción de los académicos [...], que afirmaban no conocer nada con certeza y preferían discutir de todo sin actitudes dogmáticas ni arrojarse a afirmaciones demasiado aventuradas», y rinde homenaje a la modestia intelectual de Sócrates, que proclamaba: «Sólo sé que no sé nada» *(Antibárbaros)*. La simpatía hacia el escepticismo reaparece en el *Elogio de la locura*: «[...] la oscuridad y variedad de todo lo humano es, en efecto, tanta que nada se puede saber de un modo diáfano, según dijeron con buen tino mis queridos platónicos, que son, de entre todos los filósofos, los menos pretenciosos» (*Elogio*, cap. XLV). Y estará también muy presente en *Sobre el libre albedrío*, la gran obra polémica de Erasmo contra Lutero.

Pero hay algo más. El *Elogio* contiene en su tramo final lo que parece una completa reprobación de la cultura secular, fundamentada en la oposición establecida por san Pablo entre la sabiduría de

Dios, locura para los hombres, y la sabiduría del mundo, locura verdadera:

> Cristo, a esos *sabios* orgullosos de su buen juicio, no puede menos que detestarlos y condenarlos. Un testimonio nada oscuro de ello lo presta san Pablo cuando dice: «Lo que hay de insensatez en el mundo, Dios lo ha elegido» y cuando añade que «a Dios le ha parecido bien salvar el mundo por medio de la necedad», dado que no podía ser redimido mediante la sensatez. (*Elogio*, cap. LXV; *cf.* 1 Cor 1, 17 y sigs.)

Bajo esta perspectiva la fe parece simplemente dispensar de la cultura humana. En estas páginas del *Elogio de la locura* resuena con claridad, en efecto, la dura conclusión paulina: «Nadie se engañe; si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio para llegar a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios» (1 Cor 3, 18-19).

Con todo, lo cierto es que Erasmo no abandona la reivindicación de los autores clásicos. Tenemos la prueba en otro escrito magistral: el coloquio *El banquete religioso (Convivium religiosum)*, publicado en 1522. Cuando uno de los interlocutores se pregunta sobre la pertinencia de introducir autores profanos en una conversación tan santa como la que ellos mantienen, Eusebio, el anfitrión, esgrime unas razones que parecen casi diluir la diferencia entre sagrado y profano, entre naturaleza y gracia, entre cultura pagana y cristianismo:

> Yo no calificaría de profano lo que es piadoso y conduce a las buenas costumbres. Cierto que debemos reconocer a las Sagradas Escrituras la suprema autoridad, pero a veces he encontrado en los antiguos y entre los paganos, incluso poetas, dichos o escritos tan puros, tan elevados y tan divinos que no puedo dejar de pensar que en el momento de escribir un genio animaba su corazón. Y el espíritu de Cristo se difunde quizá más ampliamente de lo que imaginamos, y en la comunidad de los santos hay muchos que no figuran en el calendario.

Sigue un cálido elogio de la actitud ante la muerte de Catón el Viejo (según el relato ciceroniano en *La vejez*) y de Sócrates (según Platón), hasta culminar en unas frases celebérrimas: «Sí, debemos admirar realmente a un hombre [Sócrates] con tal espíritu, ignorante de Cristo y de las Escrituras. Y por eso, cuando leo tales cosas sobre él, apenas

puedo contenerme de exclamar: "¡San Sócrates, ruega por nosotros!"» *(El banquete religioso)*.

Detrás de esta página famosa, que reivindica también a autores paganos como Cicerón, Plutarco, Virgilio y Horacio, se encuentra el concepto fundamental de *philosophia Christi* (la filosofía de Cristo), que Erasmo presenta, muy en particular, en la *Paraclesis* o *Exhortación al estudio de la filosofía cristiana (Paraclesis ad christianae philosophiae studium)*, uno de los prefacios a su edición del Nuevo Testamento (1516). Sin duda, la *philosophia Christi* es simplemente la enseñanza moral y religiosa extraída de los Evangelios y las Epístolas. En la *Paraclesis*, Erasmo, que se asombra de que los cristianos presten tan poca atención a estos textos, subraya que Cristo es el único doctor y maestro venido del Cielo y capaz de enseñar la verdad. Recuerda también, como al final del *Elogio* y de nuevo evocando la primera epístola a los Corintios de san Pablo, que la sabiduría divina ha vuelto necia la sabiduría del mundo. La contraposición entre el cristianismo y las filosofías paganas parece inevitable. Pero el humanista holandés añade, para argumentar la facilidad con que el mensaje cristiano puede arraigar en cada uno de nosotros, que la *philosophia Christi* no es contraria a la naturaleza humana sino conforme a ella; que, en realidad, apenas hace otra cosa que restituirla a su inocencia y pureza originales:

> Ya vemos que las cosas que son naturales se imprimen muy ligeramente [fácilmente] en los ánimos de los hombres; pues, si queremos mirar en ello, hallaremos que no es otra cosa la filosofía de Jesucristo, la cual él llama renacencia [renacimiento], sino una restauración y renovación de nuestra naturaleza, que al principio fue criada en puridad. (*Paraclesis*; *cf.* Jn 3, 3.)

El humanista de Rotterdam da por supuesto que el pecado original no entraña la completa corrupción de la naturaleza humana. En *Sobre el libre albedrío*, polemizando contra Lutero, deja constancia de la existencia de una «ley natural, profundamente inscrita en todos los espíritus, tanto en los escitas como en los griegos», al margen de la fe y de la Sagrada Escritura. Hemos visto que en *El banquete religioso* proclama que «el espíritu de Cristo se difunde quizá más ampliamente de lo que imaginamos»: ¿se refiere acaso al modo de algunos Padres de la Iglesia (como san Justino en sus *Apologías*), a una suerte de revelación natural del Verbo, universal y anterior a la venida de

Cristo a la Tierra? La conclusión es en todo caso que la sabiduría pagana puede considerarse precursora y partícipe del mensaje de Cristo: «Así que aunque jamás ha habido quien enseñe tan enteramente lo que para este efecto conviene ni menos con mayor eficacia que Jesucristo, hállanse empero en los libros de los gentiles muchas cosas que concuerdan con la doctrina de Cristo» *(Paraclesis)*.

Todas las escuelas filosóficas parecen participar en alguna medida en la conformidad con la doctrina de Cristo. En la *Paraclesis* Erasmo menciona a los estoicos, a Sócrates, a Diógenes y a Epicteto, incluso a Aristóteles y a Epicuro. En otro lugar, en el importante adagio *Silenos de Alcibíades*, Sócrates, Antístenes, Diógenes y Epicteto comparten con los profetas del Antiguo Testamento, san Juan Bautista, Jesucristo y sus apóstoles la característica de ser silenos: unos y otros esconden tesoros sublimes tras una apariencia baja y despreciable, grotesca y ridícula. Es cierto que la miseria de la condición humana tras la caída impide alcanzar la plena verdad y el perfecto bien hasta a los mejores espíritus paganos. Sólo la enseñanza cristiana, de origen directamente divino, puede llevar a la plenitud lo que estos espíritus han esbozado con sus palabras y actos. Además, como recuerda Cornelis Augustijn, el humanista holandés mesura a los grandes espíritus de la Antigüedad según la medida de la fe cristiana. Con todo, ¿no es sorprendente hasta qué punto Erasmo tiende a borrar la diferencia entre paganos y cristianos y a acentuar la continuidad entre unos y otros?

Las cosas parecen ser distintas en otro texto importante, el diálogo *El ciceroniano (Ciceronianus)*. La apertura hacia la cultura pagana parece tornarse resquemor y hasta hostilidad. En esta obra, publicada en 1528, Erasmo se enfrenta a los grupos de puristas, radicados sobre todo en Roma, que tildan su lenguaje de bárbaro porque no sigue rigurosamente el modelo de latín de Cicerón. El diálogo gira en torno a la imitación del gran orador, que para Erasmo no debe ser dogmática y servil sino creativa, abierta al resto de autores clásicos y acomodada a las circunstancias variables, pero se refiere también al problema de la conciliación entre cultura clásica y cristianismo. A la polémica literaria y a la caricatura de la ciceromanía, el humanista de Rotterdam añade sus sospechas de que la estricta adhesión a la lengua ciceroniana encubra pensamientos paganos. En realidad, su preocupación por el rebrote de paganismo que a veces acompañaba al renacimiento de las letras antiguas se remonta al menos a 1517 (*cf.* Allen, 541). Un año antes de la publicación de *El ciceroniano* comunica este temor a Francisco Vergara, profesor de la Universidad de Alcalá: «Deja que te

susurre lo que pienso en pocas palabras. Bajo este pretexto, esconden su paganismo, que para ellos es más querido que la gloria de Cristo».

El problema se había ya planteado con Petrarca, el primer gran humanista del Renacimiento, que durante un tiempo excluyó a Jesús de sus escritos para ajustarse con el máximo rigor al patrón de la lengua clásica. En el epílogo a *Sobre la vida solitaria (De vita solitaria)* explica que sólo a partir de 1346 se decidió a romper tal abstención: «Dulce me ha sido, sin embargo, al margen de la costumbre de los antiguos que suelo seguir en muchas cosas, insertar a menudo el sagrado y glorioso nombre de Cristo en estas pequeñas letras mías, cualesquiera que sean».

Erasmo aprecia a Cicerón. Admite su excelencia en el arte de la palabra. Le juzga, además, un «alma santa inspirada por un poder celestial» *(El banquete religioso)*. *El ciceroniano* mismo le dedica este elogio: «De haber tenido noticia de la filosofía cristiana, creo que habría merecido figurar en el número de aquellos que hoy honramos como santos por su vida virtuosa y llena de piedad». Pero Erasmo desconfía profundamente de los ciceronianos que rechazan como bárbaro cualquier latín ajeno al orador romano y llegan al extremo de negarse a pronunciar el nombre de Cristo en sus discursos:

> Si de verdad fuéramos lo que se dice que somos [esto es, cristianos], ¿qué nombre bajo el sol habría de ser más grato a nuestros pensamientos o a nuestros oídos que el nombre de Jesús? [...] ¡Y, sin embargo, estamos persuadidos de que este nombre empaña el fulgor de nuestro discurso! ¡Arrojemos, expulsemos, erradiquemos del alma este paganismo! *(El ciceroniano.)*

La regla esencial de la retórica, *apte dicere*, hablar con arreglo al propio carácter, al tema escogido, al auditorio y a las circunstancias, exige que el cristiano que trata sobre religión cristiana ante cristianos se aparte de Cicerón y tome otros modelos, por ejemplo, san Pablo. Erasmo refiere su sorpresa cuando en Roma oyó un sermón de Viernes Santo pronunciado ante Julio II en el cual el predicador llamaba «Jupiter Optimus Maximus» al papa y comparaba la muerte de Cristo con el sacrificio por la patria de ciertos héroes antiguos o incluso de Ifigenia, y el triunfo de la Cruz con los triunfos de los generales romanos. En suma, aquel hábil predicador, con toda su elocuencia ciceroniana, «habló tan romanamente que nada dijo sobre la muerte de Cristo». Erasmo añade una anécdota más de su estancia en Roma: los

estudios de los ciceronianos están repletos de cuadros que reproducen motivos paganos, pero no albergan imagen alguna del Crucificado, la SantaTrinidad o los apóstoles; contienen representaciones de bacanales desenfrenadas, pero ninguna de la resurrección de Lázaro o del bautismo de Jesús... El humanista holandés concluye: «No nos atrevemos a profesar abiertamente el paganismo, el nombre de ciceronianos nos sirve de cobertura».

Por lo demás, el ciceromaníaco que aparece en el diálogo de Erasmo, Nosópono, prefiere no hablar latín si puede evitarlo y reservar la lengua de Roma para la composición de obras de arte. En la vida cotidiana le basta con la lengua vulgar. Erasmo, por su parte, promueve el uso del latín como lengua viva acomodada a todas las circunstancias y, en definitiva, rechaza separar el arte literario de la vida común. Pero este rechazo comporta, entre otras cosas, la sumisión de la literatura a las enseñanzas de Cristo, por más profano que sea el tema tratado: «¿Acaso no es cierto que todas las acciones de nuestra vida deben ser referidas a los preceptos de Cristo? Si tu discurso se aparta de ellos, no serás ni buen orador ni hombre honesto». Para el humanista de Rotterdam literatura y religión (y con ella la moralidad) forman una unidad indisoluble: no hay lugar para «el arte por el arte».

El ciceroniano suscita varias respuestas, algunas de ellas muy virulentas, como la de Julio César Escalígero, que opone la gloriosa tradición latina de Italia al modesto humanismo nórdico del holandés e invoca la ortodoxia religiosa más feroz (se declara seguidor de Noël Bédier, uno de los grandes azotes de Erasmo). Por su parte, Étienne Dolet, en el diálogo *Erasmianus sive Ciceronianus* (1535), además de confirmar a Cicerón como modelo preferente, si no único, de latinidad, reivindica contra Erasmo la separación entre religión y arte literario, y combate lo que podría interpretarse como una captación clerical del humanismo.

La polémica es importante. Dolet reprocha a Erasmo escribir sobre temas religiosos, pretender explicar la fe, introducir a Cristo por todas partes. En realidad, piensa Dolet, se destruye la preeminencia de lo sagrado cuando se mezcla con lo profano. Los escritos religiosos suscitan controversias y, al cabo, incredulidad y desorden. Literatura y religión pueden convivir perfectamente, pero como actividades separadas que se atienen a lógicas distintas. El arte literario debe perseguir la belleza formal al margen de consideraciones morales y religiosas; debe forjarse con talento y trabajo, no con buenas y piadosas intenciones. No carece de relevancia, por otra parte, que Dolet estu-

diara en la Universidad de Padua (cuyo representante más destacado en aquella época fue el aristotélico radical Pomponazzi): en Padua se solía separar la razón de la fe al modo averroísta; la retórica del disimulo no estaba ausente. El trasfondo paduano del ciceronianismo de Dolet hace sospechar que, tras su defensa de un arte puramente laico, anida un sentimiento anticristiano.

Con Dolet nos hemos alejado mucho del espíritu de la *philosophia Christi*, de esa síntesis perfecta entre *bonae litterae* y cristianismo preconizada por Erasmo. La crítica de Dolet es uno de los signos de la quiebra del intento erasmiano que durante unos años había parecido capaz de prevalecer. Desde el ángulo opuesto, la Reforma y la respuesta contrarreformadora contribuyen, con mucha mayor fuerza, a su fracaso. Erasmo, continuador remoto de la patrística griega, había luchado a lo largo de su carrera contra adversarios de ambos campos: contra quienes, en nombre del rigor cristiano, rechazaban cualquier apertura hacia la cultura pagana, y contra quienes, para salvaguardar la pureza de las letras clásicas, se oponían a su cristianización.

Jacques Chomarat, en su magistral tesis *Grammaire et rhétorique chez Érasme (Gramática y retórica en Erasmo)*, sostiene que para el humanista de Rotterdam la antítesis entre los ideales antiguos y los cristianos no es tan esencial como la alternativa entre el espiritualismo de los hombres cultivados y la inclinación hacia las creencias y las prácticas de carácter mágico y carnal que muestra siempre la masa inculta. Erasmo se presenta como un cristiano que valora la cultura antigua en calidad de propedéutica intelectual y moral para el estudio de las Escrituras: «A fin de cuentas, promuevo las *bonae litterae* porque deseo que sirvan a la gloria de Cristo». Pero según Chomarat, la primacía del cristianismo en él no es indiscutible. Erasmo lee a los paganos en una perspectiva cristiana, pero su cristianismo está orientado, animado, inspirado por la lectura que ha hecho de éstos: es ante todo un orador. Si parece razonable defender que cristianiza el humanismo, es tanto o más pertinente decir que humaniza el cristianismo.

Pero a nuestro juicio, la tensión entre verdad revelada y cultura clásica, que atraviesa la historia del pensamiento cristiano, actúa también en el interior de Erasmo. Como hemos visto, el vigoroso defensor de la cultura clásica en *Antibárbaros* contrapone al final del *Elogio de la locura*, de acuerdo con san Pablo, la sabiduría celeste a la sabiduría mundana. El mismo Erasmo que abraza con entusiasmo ciertas concepciones platónicas y acoge elementos estoicos e incluso epicúreos recela del aristotelismo, asimilado, sin embargo, por la «nueva

teología». Aunque se trate en parte de un conflicto entre humanistas y escolásticos, entre partidarios de la retórica y la poesía y seguidores de la filosofía, no puede obviarse que el componente pagano del aristotelismo pesa en la actitud erasmiana, como pesa en las denuncias que *El ciceroniano* lanza contra los «monos» de Cicerón y en su reivindicación, por un momento, de «bárbaros» tales como los escolásticos santo Tomás y Duns Escoto.

Erasmo y Lutero

En los primeros años del siglo XVI Erasmo expresa mejor que nadie los anhelos de reforma de la Iglesia y las críticas a sus abusos y corrupciones. Tras la irrupción de Lutero (1483-1546) en 1517, uno y otro parecen durante un tiempo tener mucho en común: ambos denuncian la corrupción eclesiástica, ambos se oponen a la ignorancia monacal, rechazan los ritos y comparten el presupuesto de que es necesario volver a las Sagradas Escrituras, fuente única de la verdad revelada, para recuperar la autenticidad del mensaje cristiano. Lutero aprecia de manera particular el trabajo filológico de Erasmo, que traslada el rigor crítico propio de las *bonae litterae* a los estudios bíblicos. La traducción alemana del Nuevo Testamento que efectúa el reformador sajón en 1522 está basada en la segunda edición del *Novum Instrumentum* del gran humanista holandés. En 1518 Martín Bucero puede muy bien escribir en una carta al Beato Renano: «Las cosas que Erasmo sólo insinúa, Lutero las enseña abierta y libremente».

Erasmo mantiene una actitud neutral o, si se prefiere, ambigua ante Lutero incluso después de 1520, año en el que la bula papal *Exsurge Domine* estigmatiza como hereje al sajón, quien, a su vez, publica algunas de sus obras más revolucionarias. Preocupado ante todo por que el conflicto no interfiera en el resurgimiento de las «buenas letras», no está dispuesto a ser ni el acusador, ni el defensor, ni el juez de Lutero; simplemente, en lo que tiene de bueno toma partido por él y no en lo que tiene de malo (*cf.* Allen, 980 y 1041). En junio de 1520 expresa a Philipp Melanchton sus reservas sobre los procedimientos adoptados por el reformador sajón, pero sin dejar de subrayar su sintonía de fondo: «Si uno está de acuerdo con Lutero y casi todas las buenas personas lo están, querría que hubiese escrito ciertas cosas de una manera más civil y moderada» (Allen, 1113). A la vez, rechaza sin contemplaciones la bula papal, que considera terrible y

ofensiva, nada acorde con el espíritu gentil del papa León (*cf.* Allen, 1153). En agosto de 1523 escribe a Zuinglio: «Me parece haber enseñado yo mismo casi todo lo que enseña Lutero, sólo que no de un modo tan feroz [*tam atrociter*], y absteniéndome de ciertas paradojas y enigmas» (Allen, 1334).

En estos años se forja la percepción de que Erasmo inspira a Lutero y colabora con él. Se difunde el dicho de que Erasmo ha puesto el huevo que después Lutero ha empollado. El mismo humanista holandés juega con esta imagen en una carta de finales de 1524, aunque no sin distanciarse del reformador alemán: «Yo he puesto un huevo de gallina, Lutero ha incubado un pollo muy distinto» (Allen, 1528). Pero en realidad no se puede dudar del compromiso de Erasmo con la Iglesia católica: en marzo de 1521 escribe: «Nada ha cambiado mi estado de espíritu. Reconozco a Cristo, nunca he conocido a Lutero. Reconozco a la Iglesia de Roma y considero que no está en desacuerdo con la Iglesia católica. Ni la muerte me separará de ella, a menos que se separe manifiestamente de Cristo» (Allen, 1195).

Las presiones de ambos bandos —partidarios y enemigos de Lutero— se acentúan. En 1523, defendiéndose de las acusaciones del humanista alemán Ulrich von Hutten, que le reprocha haberse pasado al enemigo, Erasmo escribe:

> No niego que busco la paz dondequiera es posible. Creo en el deber de escuchar a ambas partes con oído atento. Amo la libertad; ni puedo ni quiero servir a un partido. He afirmado que no se puede suprimir *toda* la enseñanza de Lutero sin suprimir el Evangelio, pero porque haya favorecido a Lutero al principio, no veo que se deba pretender de mí la aprobación de todo lo que ha dicho a continuación. (*Esponja para borrar las acusaciones de Hutten.*)

En la primavera de 1524 Lutero le reclama un pacto de no agresión:

> Puesto que vemos que el Señor no te ha dado todavía el valor y ni siquiera la inteligencia de oponerte con nosotros, libremente y con seguridad, a quienes consideramos monstruos, no osaremos exigir de ti lo que sobrepasa tus fuerzas y tu medida. [...] Si no puedes hacer otra cosa, te pido que permanezcas como un simple espectador de nuestra tragedia, y sobre todo sin editar libros contra mí, que, a cambio, me abstendré de hacerlo contra ti. (Allen, 1443.)

Se avecina la ruptura definitiva y, tras muchas dudas, Erasmo salta finalmente al escenario y publica en Basilea, en septiembre de 1524, la *Discusión o confrontación sobre el libre albedrío (Diatribe sive Collatio de libero arbitrio)*, la obra polémica que señala su irreversible enfrentamiento con Lutero. El asunto seleccionado por el humanista holandés es el poder del libre albedrío humano, la cuestión crucial en debate, según admitirá el propio Lutero. La forma elegida, una discusión (éste es el significado del término griego *diatribè*) que se pretende respetuosa y que debe efectuarse a partir del cotejo *(collatio)* de los textos de las Sagradas Escrituras que aluden al tema. Lutero replicará en 1526 con un texto muy vehemente, *De servo arbitrio*, y el humanista holandés continuará la polémica con los dos volúmenes del *Escudo protector (Hyperaspistes)*, publicados en 1526 y 1527.

Erasmo y Lutero coinciden en una premisa metodológica: ambos dirigen su atención a la exégesis de los textos bíblicos pertinentes y prescinden de los razonamientos filosóficos. La polémica, sin embargo, pone de manifiesto sus profundas divergencias doctrinales. El humanista holandés propone una interpretación del cristianismo en la que la moral es determinante. Ya en el *Enquiridion* había escrito: «Piensa que Cristo no es [...] sino amor, sencillez, paciencia, transparencia [...]. Y por diablo has de entender todo aquello que nos aparta de estas virtudes. Se vuelve a Cristo todo aquel que se deja llevar por el bien» (cap. VIII, regla 4). En consecuencia, está interesado en atribuir cierto grado de autonomía al hombre en su relación con Dios, y se esfuerza por subrayar la capacidad humana, por limitada que sea, para elegir entre el bien y el mal. Lutero está en radical desacuerdo con esta manera de entender el cristianismo, que no considera propiamente cristiana.

Ya en 1516, Erasmo había recibido la noticia, a través de una carta de Georg Spalatin, de que cierto monje sajón le reprochaba haber interpretado, en las *Anotaciones sobre el Nuevo Testamento*, la condena de san Pablo a la «justicia de las obras» (Rom 3, 28) en un sentido demasiado restrictivo, como si el apóstol se refiriera sólo al cumplimiento de los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento y no a la observación de la ley natural. Para Lutero, al escribir «Sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley», san Pablo excluye no sólo las prácticas formalistas, sino también las mejores obras humanas. Pocos meses más tarde, en marzo de 1517, Lutero escribía a uno de sus seguidores: «Temo que [Erasmo] no promueva lo suficiente a Cristo y la gracia de Dios [...]. Las con-

sideraciones humanas prevalecen en él por encima de las divinas». En 1520 el reformador sajón publica, en respuesta a la bula *Exsurge Domine*, una *Defensa de todos los artículos (Assertio omnium articulorum)* en la cual proclama que el libre albedrío sin gracia no es sino una ficción, un nombre sin realidad, y que a ojos de Dios la buena obra que realiza un hombre justo no deja de ser pecado mortal (*cf.* artículo 36).

Frente a esta concepción extrema, Erasmo defiende en *Sobre el libre albedrío* una solución que pretende equilibrada. A su juicio, gracia divina y voluntad humana colaboran para formar las acciones meritorias, aunque desde luego no en pie de igualdad: «La gracia es la causa principal; la voluntad, la causa secundaria, que nada puede sin la principal, mientras que ésta se basta a sí misma». Ésta es, piensa Erasmo, «la mejor opinión» sobre el alcance del libre albedrío (sólo «mejor» o más probable, porque los textos bíblicos no ofrecen una respuesta clara e indiscutible). Para ver un objeto se precisa luz y buena vista, pero también mantener los ojos abiertos y no desviar la mirada. De la misma manera, para hacer el bien es indispensable la acción de la gracia divina, pero además el hombre debe colaborar con un esfuerzo voluntario. La responsabilidad humana desempeña un papel muy pequeño y, sin embargo, importante en el logro de la salvación. Dios no es un tirano caprichoso que decide gratuitamente a quiénes salva y a quiénes condena. Erasmo cree sortear así dos grandes peligros: la confianza arrogante en los méritos humanos denunciada por Lutero, y la desesperación e indolencia a la que podría conducir la completa negación del libre albedrío.

La respuesta de Lutero en *De servo arbitrio* es virulenta. El reformador concede en su conclusión que Erasmo ha apuntado a lo esencial del debate:

> Hay otra cosa por la cual te alabo y te exalto en gran manera: de todos mis adversarios, tú eres el único que atacó el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina, y que no me cansó con aquellas cuestiones periféricas acerca del papado, del purgatorio, de las indulgencias y otras por ese estilo que son bagatelas más bien que cuestiones serias, con las cuales hasta el momento casi todos trataron de darme caza, si bien en vano. Tú, solamente tú llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón.

Pero su visión es diametralmente opuesta. Para él, las Sagradas Escrituras muestran con toda claridad que la corrupción de la naturaleza humana es completa, que la voluntad del hombre está enteramente sometida al pecado y que, por consiguiente, toda obra suya es por definición pecaminosa. Las fuerzas humanas no bastan en ningún caso para hacer obras meritorias. De suyo todos los hombres son dignos de condena. La salvación sólo puede llegarnos por medio de la gracia divina, recibida por el sacrificio de Cristo. Si las obras humanas bastaran para hacernos justos ante Dios, este sacrificio habría sido inútil. En suma, no hay cooperación entre gracia divina y responsabilidad humana. Para Lutero todo lo bueno que hace el hombre es obra de Dios en él, la salvación está por completo en manos divinas. Lutero expresa esta cruda visión en el capítulo «Dogmas y vida» mediante la célebre metáfora de los dos jinetes:

> Así la voluntad humana es puesta en medio [entre Dios y Satanás] cual bestia de carga: si se sienta encima Dios, quiere lo que Dios quiere y va en la dirección que Dios le indica [...]; si se sienta encima Satanás, quiere lo que Satanás quiere y va en la dirección que Satanás le indica. Y no está en su libre elección correr hacia un jinete u otro y buscarlo, sino que los jinetes mismos se disputan su adquisición y posesión. (*De servo arbitrio*, I, 6.)

Hay otras discrepancias importantes entre Erasmo y Lutero. En el prefacio de *Sobre el libre albedrío* el humanista holandés recuerda su horror instintivo a la lucha y a las afirmaciones dogmáticas. En realidad, él preferiría incluso acogerse a la suspensión del juicio propia de los escépticos:

> Me gustan tan poco las afirmaciones, que nada me costaría adherirme a la opinión de los escépticos allí donde lo permitan la autoridad de las Sagradas Escrituras y los decretos de la Iglesia, a los cuales me someto de buen grado en todo, con independencia de que comprenda o no sus prescripciones.

Y subraya, como lo hará de nuevo al final de la obra, que no asume el papel de juez sino el de argumentador. Ya hemos visto que presenta la tesis de la colaboración entre libre albedrío y gracia como «la mejor opinión», no como una conclusión evidente.

Erasmo se opone al empeño por escrutar los mayores misterios teológicos. Cree un error definir ciertos puntos difíciles que podrían muy bien ser dejados en la ignorancia o en la duda sin daño para la

salvación. Hay cosas que Dios ha querido hacernos saber plenamente, como son los preceptos que regulan la existencia honesta y aseguran la salvación. El resto, más vale confiarlo a Dios. Si la cuestión del libre albedrío, el más inextricable de los laberintos, excede las capacidades del espíritu humano, ¿no será mejor reservarla para el momento en que contemplemos la gloria del Señor no por un espejo y oscuramente sino cara a cara (1 Cor 13, 12)? Pero es ocioso decir que Lutero no comparte las simpatías escépticas de Erasmo. Así, proclama en las primeras páginas de su *De servo arbitrio*:

> Nada es entre los cristianos más conocido ni más usual que la aserción. Haz desaparecer las aserciones y habrás hecho desaparecer el cristianismo [...]. Déjanos a nosotros hacer firmes declaraciones, elaborar aserciones, y hallar nuestro agrado en ellas; tú aplaude a tus escépticos y académicos hasta que Cristo te haya llamado también a ti. El Espíritu Santo no es un escéptico. (*De servo arbitrio*, 1, 2.)

El humanista holandés plantea desde el prefacio de su obra otro argumento que ofrece cierto cariz sociopolítico: la difusión entre el pueblo de ciertas verdades o hipotéticas verdades como, por ejemplo, la idea de san Agustín de que «Dios opera en nosotros el bien y el mal y premia en nosotros sus buenas obras y castiga en nosotros sus malas obras», o la tesis de John Wyclif y Lutero según la cual «lo que hacemos no lo hacemos con libertad de elección, sino por pura necesidad», es harto peligrosa para la fe de los simples y puede acarrear perniciosas consecuencias morales y sociales: «Con estas opiniones divulgadas por doquier, ¡qué vía abierta a la impiedad para un sinnúmero de personas, en especial dada su gran torpeza, estupidez, malicia e irrevocable inclinación a cualquier clase de impiedad!». Estos problemas son en definitiva demasiado delicados y peligrosos para exponerlos ante la masa inculta, siempre proclive a la incredulidad y las malas acciones: no hay ninguna necesidad de echar aceite al fuego. Más valdría restringir estos debates al círculo de los doctos:

> Por tanto, era quizá lícito tratar estas cuestiones en coloquios de sabios o incluso en las escuelas de teología, aunque ni siquiera allí lo consideraría conveniente si no se hacía con sobriedad. Pero desarrollar este tipo de fábulas ante la mirada de una multitud variopinta, me parece no sólo inútil, sino incluso pernicioso. (*Sobre el libre albedrío*, «Prefacio».)

Erasmo se basa aquí en una de las ideas que le son más queridas, el principio retórico *apte dicere* (hablar apropiadamente), la necesidad de la *accomodatio* (acomodación); se trata, en suma, de hablar y escribir adaptándose prudentemente al auditorio y a las circunstancias. Ello implica no decir la verdad ante cualquiera, en cualquier momento y de cualquier modo, sin tener en cuenta el grado de progreso espiritual de quien escucha o lee. Debe evitarse el choque frontal con los prejuicios y tradiciones: el remedio puede ser peor que la enfermedad. Hay que tolerar provisionalmente errores o ingenuidades, hacer concesiones y reservar para el momento más oportuno la revelación de ciertas verdades. El avance hacia un cristianismo plenamente espiritual, despojado de añadidos humanos («constituciones humanas», dice Erasmo a menudo), no puede hacerse sino de manera paulatina y prudente:

> De acuerdo con el ejemplo de Cristo, que con tanta dulzura condujo a sus discípulos y veló por ellos, habrá que conducir a la gente débil y velar por ella con paternal indulgencia hasta que, poco a poco, crezca en Cristo. En efecto, la piedad tiene también su infancia, su crecimiento, su perfecta y vigorosa madurez. Pero todo el mundo ha de esforzarse en la medida de sus posibilidades hacia Cristo. *(Carta a Paul Volz.)*

San Pablo es un ejemplo de hábil acomodación del discurso. Erasmo le encomia porque dispensa la palabra divina, como un buen pedagogo, adaptándose a los diferentes tipos de audiencia, y no habla igual a los perfectos que a los débiles: «San Pablo conoce la diferencia entre lo que está permitido y lo que es conveniente. Está permitido decir la verdad, pero no es conveniente decirla ante cualquiera, ni en cualquier ocasión, ni de cualquier manera» (*Sobre el libre albedrío*, «Prefacio»). Pero incluso Dios mismo actúa así cuando acomoda la revelación a nuestra flaqueza:

> La Sagrada Escritura tiene su propio lenguaje, adaptado a nuestra inteligencia. En ella, en efecto, Dios monta en cólera, se aflige, se indigna, se irrita, amenaza, odia, y después, por el contrario, se compadece, se arrepiente, cambia de parecer, no porque tales cambios correspondan a su naturaleza divina, sino porque esta manera de hablar convenía a nuestra debilidad y a nuestra lentitud de espíritu. (*Sobre el libre albedrío*, «Prefacio».)

Éstos son los ejemplos que deberíamos seguir. Pero el reformador sajón ha preferido llevar a la plaza pública un debate sutil y espinoso, y sobre todo lleno de riesgos desde el punto de vista social.

Muy distinta es, aquí también, la posición de Lutero, que acusa a Erasmo de tener más apego a la «paz y tranquilidad carnal» que a la palabra de Dios, y subraya que la verdad cristiana ha de ser proclamada ante todos, sin distinción de personas, lugares ni momentos, aunque sea a costa de suscitar conflictos, aunque sea a costa, incluso, de destruir el mundo:

> Para mí la cuestión que estoy tratando en este pleito es una cuestión seria, necesaria y eterna, una cuestión tal y tan grande que para confesarla y defenderla no se ha de retroceder ni ante la muerte, aun cuando el mundo entero no sólo se vea envuelto en conflicto y tumulto, sino se derrumbe en un solo caos y quede reducido a nada. (*De servo arbitrio*, 1, 5.)

Para Lutero no cabe duda de que el imperativo de la proclamación universal del Evangelio prevalece sobre cualquier consideración politicosocial. Las verdades del cristianismo deben ser difundidas y enseñadas en todo momento, públicamente y con firmeza, sin oblicuidades ni velos: «La verdad y la doctrina deben darse a conocer siempre, ante todos y sin cejar; jamás se la debe torcer ni ocultar, porque no hay en ella ningún tropiezo *[scandalum]*» (*De servo arbitrio*, 1, 5). Y Lutero acusa a Erasmo de haber abandonado el ideal de difusión universal del cristianismo que había promovido en la *Paraclesis* (1516), el prefacio que antepuso a su edición grecolatina del Nuevo Testamento, donde en efecto el humanista holandés había efectuado una vibrante llamada a la divulgación de las Escrituras:

> De ninguna manera me parece bien la opinión de los que no querrían que los idiotas leyesen en estas divinas letras, traducidas en la lengua que el vulgo usa [...]. Los secretos de los reyes por ventura cumple que no sean divulgados, pero Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen. Desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de san Pablo; y aún más digo, que pluguiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los de Escocia y los de Hibernia, pero para que aun los turcos y los moros las pudiesen leer y conocer, porque no hay duda sino que el primer escalón para la cristiandad es conocerla en alguna manera. *(Paraclesis.)*

No parece, con todo, pese a Lutero, que Erasmo traicionara su posición inicial a favor de la divulgación de la doctrina cristiana. Ya en la misma *Paraclesis*, inmediatamente antes del fragmento citado, el humanista holandés recurre al concepto de *accomodatio* (acomodación) para explicar y justificar la universalidad del mensaje de Cristo:

> Pero esta filosofía de Jesucristo a todos igualmente se comunica *[accommodat]*; para los pequeños se abaja y hace pequeña, conformándose con la capacidad de ellos, críalos como con leche, súfrelos, recréalos, sosténelos y, en fin, hace todo lo que se puede hacer con nosotros hasta tanto que alcancemos estado de perfección en [...] Jesucristo, y así como no falta a los que son enfermos y pequeños, así también es a los perfectos y grandes admirables. *(Paraclesis.)*

Una vez consumada la separación entre católicos y protestantes, Erasmo se esfuerza por promover la condescendencia, esto es, la moderación y las concesiones entre ambos bandos. Subraya con frecuencia que el error doctrinal, en ausencia de obstinación y malicia, no constituye una herejía, y recurre a la parábola de la cizaña (Mt 13, 24-30) para desaconsejar el uso de medios violentos en el tratamiento de los «herejes». Con todo, no excluye el uso de la hoguera en casos de extrema perturbación de la tranquilidad pública: «La fe busca persuadir más que forzar. ¿Acaso son sinceros los judíos convertidos de España? [...] Pero yo llegaría a admitir que un hereje irreductiblemente rebelde pueda ser quemado».

Convencido, por otra parte, de que la multiplicación de los dogmas no sirve sino para fomentar las herejías, Erasmo apoya la reducción de la doctrina cristiana a un pequeño número de artículos de fe (los recogidos en el Símbolo de los Apóstoles), dejando el resto, los puntos indiferentes *(adiaphora)*, a la libre discusión. Una de las formulaciones más célebres de este cristianismo fundamental figura en el prefacio a su edición de las obras de Hilario (1523): «Lo esencial de nuestra religión *[Summa nostrae religionis]* es la paz y la unanimidad. Pero éstas no pueden alcanzarse sino a condición de que limitemos todo lo posible las definiciones y de que en muchos puntos dejemos a cada cual seguir su criterio» (Allen, 1334). Al limitar el número de dogmas a un puñado de elementos esenciales *(fundamenta)* la unidad cristiana deviene más fácil. Así, en el coloquio *Interrogatorio sobre la fe*, de 1524, Erasmo puede mostrar que los luteranos aceptan todos los artículos del credo apostólico y, por lo tanto, no son en absoluto herejes.

El único punto conflictivo es la doctrina de la justificación, que un concilio debería clarificar. En una obra tardía, el *Catecismo* (1533), vuelve a insistir en la distinción entre puntos de fe fundamentales, requeridos para la salvación, y puntos indiferentes (uno de ellos, según subraya, la cláusula *Filioque*, que separa a la Iglesia griega de la romana).

En 1526, Erasmo llega a preconizar, con considerable audacia, una suerte de tolerancia religiosa provisional en las ciudades en las que los protestantes se han hecho con el poder y los católicos son minoritarios (Allen, 1690). Hay en su correspondencia otros pasajes que apuntan al reconocimiento de la pluralidad religiosa. En agosto de 1530, por ejemplo, en una carta al legado del papa en la dieta de Augsburgo, Erasmo evoca a los emperadores romanos que, en una época en que proliferaban las sectas cristianas, persistían aún los paganos y aumentaba la amenaza de los bárbaros, supieron «mantener las riendas sin derramamiento de sangre». El gran humanista apela a la acción del tiempo:

> El tiempo por sí solo cura males aparentemente incurables. Si, con determinadas condiciones, se permitiera la existencia de las sectas (como se ha hecho en el caso de los bohemios), sería un mal, lo admito, pero en modo alguno un mal comparable a la guerra. (Allen, 2366.)

Con todo, el verdadero empeño erasmiano no es el establecimiento de la tolerancia religiosa, sino la restauración de la unidad de los cristianos. Con este objeto, en 1533 publicó en Basilea un comentario del salmo 83 (según la numeración de la Vulgata) titulado *Sobre la restauración de la concordia de la Iglesia*. Para el humanista holandés, «es peor abandonar la comunión eclesial para abrazar el cisma y la herejía que vivir en la impureza respetando los dogmas». Ahora bien, si se produce la separación, el medio adecuado para recuperar la concordia y la unidad no es la fuerza, sino más bien la condescendencia (que, en rigor, es distinta de la tolerancia). Cada cual debería aprender a ser indulgente con los errores de los demás, cada facción debería acomodarse un poco a la otra y evitar llevar las divergencias al extremo. En cuanto a las prácticas externas, Erasmo recurre a un conocido pasaje de san Pablo: «Que cada cual se remita a su propio juicio» (Rom 14, 5), para aconsejar la admisión de un alto grado de diversidad dentro de la comunidad cristiana. A su juicio, sin embargo, las concesiones no deberían rebasar ciertos límites. Es mejor evitar las in-

novaciones. No tiene sentido abandonar alegremente lo que ha fijado el consenso de la Iglesia a lo largo de los siglos (*cf.* la parte final de *Sobre la restauración...*).

Erasmo no renunció nunca al sueño de la reunificación cristiana y se esforzó hasta el final por no destruir puentes. Un amigo de la vejez, Johann Choler, le reprocha en una carta de mayo de 1534 haber escrito que nunca había dejado de amar a Lutero: «¿Cómo puedes amar a Lutero, que te ha acusado con tantos agravios atroces y te ha ultrajado enormemente en tantas ocasiones?» (Allen, 2937). Algunos comentarios recogidos en las *Conversaciones de sobremesa (Tischreden)* muestran que, por su parte, Lutero sintió cada vez más animadversión por el holandés: «El famoso Erasmo ha muerto en Basilea, sin sacerdote, sin oraciones, listo para el infierno». Hacia 1540, en otra de estas *Conversaciones*, Lutero exclama, molesto por el coloquio *El epicúreo*: «En mi testamento prohibiré a mis hijos la lectura de los *Coloquios*. Bajo una máscara de piedad, Erasmo vapulea y escarnece la religión y se burla del cristianismo. Luciano es menos peligroso que él». En 1536, con más generosidad —e incluso podríamos decir que con cierta justicia—, sentencia en otro de sus comentarios: «Palabras sin sustancia, Erasmo. Sustancia sin palabras, Lutero *[Verba sine re, Erasmus. Res sine verbis, Lutherus]*». Para Lutero, la síntesis entre *verba* y *res*, entre palabras y sustancia, estaba representada por un amigo de ambos, Philipp Melanchton: «Res et verba, Philippus». No cabe duda de que una parte considerable del legado erasmiano subsistió a través del humanista Melanchton, a menudo cuestionado por los seguidores más estrictos de Lutero.

Erasmo en España

Este recorrido cronológico sobre las relaciones de Erasmo con España empieza por el final, es decir, por los siglos más cercanos a nosotros: el XIX y el XX. Y hablar de estas relaciones en el período citado es hablar sobre todo de la historia de un libro admirable escrito por un hombre ejemplar: Marcel Bataillon.

Nacido en Dijon en 1895, Bataillon se doctoró en 1937 con una tesis que se convertiría inmediatamente en su obra más conocida: *Érasme et l'Espagne*, cuyo explícito subtítulo era «Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle», publicada por la prestigiosa editorial Droz ese mismo año. Bataillon tenía cuarenta y dos años cuando el mun-

do del hispanismo recibió este libro con asombro, a pesar de que no era un desconocido, pues ya había publicado casi un centenar de artículos.

Buena prueba del interés que levantó esta tesis fueron la treintena de reseñas que reunió, entre ellas algunas escritas por hombres de la talla de Lucien Febvre, Eugenio Garin, Pierre Mesnard, Augustin Renaudet, Israel Salvator Révah, Rudolph Schevill, Karl Vossler, o por eruditos españoles como Vicente Beltrán de Heredia o Ricardo G. Villoslada. Ahora bien, si tuviéramos que destacar una, por su carácter simbólico, citaríamos sin dudar la que Antonio Machado publicó en la revista *Hora de España* (en octubre de 1938, dentro de su serie de escritos sobre Juan de Mairena), donde decía, entre otras cosas:

> Consoladora es para nosotros la lectura del libro *Érasme et l'Espagne* de Marcel Bataillon, donde se dicen tantas cosas exactas y profundas sobre la prerreforma, reforma y contrarreforma religiosa en España y se pone de relieve la enorme huella de Erasmo de Rotterdam a través de nuestro gran siglo. En la honda crisis que agita las entrañas del cristianismo en aquella centuria no fue decisiva la influencia de Erasmo, sino la de Lutero, en Europa, y la de Loyola, en España, mas fue en España donde tuvo de su parte a los mejores, sin excluir a Cisneros ni a Cervantes.

De todas formas, dadas las circunstancias históricas por las que atravesaba entonces nuestro país («En esta hora trágica en que España se ve destrozada», decía el autor en su prólogo francés), hubo que esperar a la traducción (y actualización) del libro en 1950 para que tuviera la acogida merecida en el mundo hispánico. La principal reseña de esta segunda edición fue la de Eugenio Asensio, quien, a la par que mostraba su enorme entusiasmo por el libro, precisaba algunas cuestiones relativas a las «corrientes espirituales» afines al erasmismo que circulaban paralelamente en la España de la época. Bataillon tuvo muy en cuenta estas notas para la siguiente impresión (1966), de nuevo glosada y festejada por especialistas como el padre Miquel Batllori o Augustin Redondo. Colofón y resumen de todas estas ediciones fue la magna, en tres volúmenes, impresa de nuevo por Droz en 1991, a cargo de dos discípulos de Bataillon, Daniel Devoto y Charles Amiel, que incluía todo el material erasmiano, publicado o inédito, que su autor había escrito. Por desgracia, el hispanista, fallecido mucho antes, en junio de 1977, no pudo ver esta especie de *Summa erasmiana hispanica*.

Casi setenta años después de su primera aparición, la lectura del libro sigue siendo tan fascinante como le pareció a Machado, y ello a pesar de los cientos y cientos de páginas escritas sobre el mismo tema, algunas por cierto de una vehemencia tal que uno cree encontrarse en la España de 1527, la de la Conferencia de Valladolid (a la que se aludirá en el capítulo dedicado al *Enquiridion*), en la que erasmistas y antierasmistas se batían verbalmente en las iglesias, en la corte e incluso en la calle. Mal que les pese a muchos de ellos, el libro de Bataillon es ya uno de los hitos sobre la historiografía literaria peninsular, y aunque pueden encontrarse errores de detalle o posibilidades de matización, su tesis principal —la enorme y trascendental influencia de las obras de Erasmo en España— sigue siendo indiscutible. Ahora bien, no sería justo decir que el libro de don Marcelo —así fue llamado siempre en España— fue el primero que habló del tema.

Bataillon tuvo un precursor ilustre: nada menos que su admirado don Marcelino Menéndez Pelayo, erudito sobre el que aún hoy pesan prejuicios de signo opuesto que, a menudo, no permiten valorar toda la información positiva que hay en sus libros ni la extraordinaria perspicacia con que abordó muchas cuestiones. En el libro IV de su todavía útil *Historia de los heterodoxos españoles* estudió a los erasmistas españoles, además de hablarnos del erasmismo en Portugal y del luteranismo español dentro y fuera de España, entre otros temas. No hay duda de que las páginas del sabio santanderino sirvieron de guía a Bataillon y le señalaron un esquema del que partir, aunque la variedad y la calidad de las fuentes manejadas por uno y otro difieran notablemente: no hay que olvidar que el capítulo de Menéndez Pelayo es uno más dentro de un libro que empieza con Prisciliano, acaba en la revolución de 1868 y supera las dos mil páginas en las ediciones modernas.

El texto de Menéndez Pelayo fue completado, desde un punto de vista esencialmente bibliográfico, por su discípulo Adolfo Bonilla en un largo artículo publicado en 1907 en el n.° 52 de la *Revue Hispanique*. En él se detallaban, tras unas breves páginas de semblanza del movimiento, tanto las traducciones españolas de Erasmo como las ediciones latinas impresas en territorio español (de Sevilla a Toledo, de Alcalá a Amberes) de que él tenía noticia.

Cinco años antes de la aparición de la primera edición francesa de su tesis, Bataillon había avanzado una parte de sus investigaciones en el prólogo a la edición del *Enquiridion*, traducido al castellano por el Arcediano del Alcor, como ya dijimos. El libro se publicó en 1932,

cuidadosamente editado y anotado por Dámaso Alonso, en los Anejos de la *Revista de Filología Española*, y añadía el texto de la *Paraclesis* (o *Exhortación al estudio de las letras divinas*) en versión de mano anónima pero contemporánea de la anterior. Esta edición, promovida por el Centro de Estudios Históricos, que dirigía a la sazón don Ramón Menéndez Pidal, no salió sin problemas, derivados del contexto histórico de la dictadura de Primo de Rivera y del permanente estado de vigilia de los supuestos defensores de la ortodoxia. En efecto, el siguiente fragmento de la carta que Américo Castro envió a Marcel Bataillon en abril de 1928 muestra de manera dramáticamente esclarecedora cómo en la España del siglo xx ciertos dogmatismos seguían teniendo la misma fuerza que en la España contrarreformista:

> El caso es éste: si publicamos el prólogo tal como está, los periódicos clericales y amigos del Gobierno dirán en seguida que esta Casa [el Centro de Estudios Históricos] es, en efecto, sectaria e irreligiosa, donde se hace toda clase de propaganda nociva. Usted sabe que la Junta [de Ampliación de Estudios] se halla intervenida por elementos nombrados directamente por el Gobierno. Y dado que es así, no cabe más que tomarlo como es o dejarlo. Hemos hablado D. Ramón [Menéndez Pidal], [Dámaso] Alonso y yo y hemos quedado en que todo lo que usted dice podría quedar introduciendo algunos ligeros cambios de estilo a fin de que todo lo que se dice sobre frailes, supersticiones religiosas y demás aparezca como expresión del punto de vista de los erasmianos y no afirmación con valor actual. [...] No necesito decirle cuán fastidioso es para mí el ver que se haya adelantado tan poco a los cuatrocientos años de haberse celebrado la junta de Valladolid; cierto es que los momentos son excepcionales y que en todas partes se están removiendo los posos de las cosas más sucias. Qué le hemos de hacer.

El libro apareció finalmente cuando la dictadura había fenecido, pero la nueva situación política posterior a 1939 impidió su reedición durante cuarenta años.

Asimismo, el «nuevo régimen» produjo un nuevo caso de furia inquisitorial contra volúmenes vinculados con el erasmismo hispano: los tres editados por don José F. Montesinos en la colección Clásicos Castellanos, que tenían por autores a los hermanos Alfonso y Juan de Valdés. Impresos a finales de los años veinte, al terminar la guerra civil quedaba todavía un fondo de ejemplares en los almacenes editoriales. Pues bien, en todos ellos fue tachado el nombre de Montesinos —colaborador del Centro de Estudios Históricos, pariente de García

Lorca y republicano convencido— tanto de la portada como de la portadilla interior y del final del prólogo. La misma saña que los censores del Santo Oficio tuvieron en eliminar de las obras de Erasmo cualquier alusión considerada impía, pusieron estos nuevos torquemadas en borrar el nombre (pero no sus ideas, paradójicamente) de este liberal cuyo único pecado fue el de haberse dedicado a editar los diálogos valdesianos y la poesía de Lope de Vega con esmero filológico y sensibilidad literaria nada usuales.

Para que no todo quede del lado de las fuerzas clericales, digamos también que el rescoldo de los partidarios de Erasmo se dejó sentir en estos primeros años del siglo. Pongamos dos ejemplos. En primer lugar, con aquella frase —anecdótica si se quiere, pero llena de simbolismo— de don Fernando de los Ríos (ministro de la República y destacado político socialista), quien, preguntado en la aduana americana por su religión, contestó con un sorprendente «erasmista» —no hay que olvidar que don Fernando publicó en 1927 un libro titulado *Religión y estado en la España del siglo XVI*—. El otro ejemplo fue la elección por esos mismos años (en 1917 exactamente) por parte del editor Rafael Caro Raggio, cuñado de Pío Baroja y padre de don Julio Caro, del perfil de Erasmo retratado por Holbein como emblema de su empresa; emblema que todavía hoy campea en los lomos de la renacida editorial que lleva el nombre de su fundador.

El éxito de Erasmo en la Península

Las páginas que siguen aspiran a ser un resumen ordenado y coherente de los libros de don Marcelino y de Bataillon, con pinceladas de algún que otro texto, como el manual de José Luis Abellán.

De la misma manera que la espiritualidad de Erasmo no se entiende sin los antecedentes tardomedievales, el triunfo de las ideas erasmistas en la España del siglo XVI no se puede explicar sin el sustrato del siglo anterior. De hecho, como bien señaló Eugenio Asensio, las semejanzas entre la espiritualidad erasmiana y la de núcleos españoles afines no proviene tanto de una influencia directa como de haberse inspirado en fuentes medievales comunes. Estos núcleos peninsulares muestran tres tipos de espiritualidad: el biblismo de hebreos y conversos, el espiritualismo franciscano y la influencia del reformismo religioso italiano. La labor desempeñada por Cisneros, que dominó la vida religiosa española durante los veinte años anteriores a la Reforma, sintetiza, en cierta manera, estos tres linajes de espiritualidad.

Tal labor tuvo tres frentes: la reforma de las órdenes religiosas (y particularmente de la suya, la franciscana), la creación de la Universidad de Alcalá y la empresa de la Biblia políglota. En cuanto al primero, baste decir que muchas órdenes no sólo habían renegado del ejercicio del magisterio espiritual, sino que ejercían la propiedad y la explotación de tierras y conventos sin ningún recato. Cisneros intentó frenar la oposición entre frailes conventuales (poseedores de riquezas) y observantes (pobres). Una bula de Alejandro VI, de 1494, mandaba reformar tanto los monasterios masculinos como los femeninos. Sin embargo, parece que los afanes del cardenal no fueron suficientes: de otra forma no se entendería el triunfo posterior del iluminismo y del erasmismo.

El segundo proyecto de Cisneros fue la construcción de la Universidad de Alcalá como un organismo completo de enseñanza eclesiástica, desde la elemental a la superior. Aunque la primera piedra se había puesto en 1495, las *Constitutiones* no se redactaron hasta enero de 1510. Entre ambas fechas, Cisneros promovió que Estanislao Polono se instalase como impresor, y no puede atribuirse a la casualidad que su primera impresión fuera la traducción de la *Vita Christi* (1502). La principal función de Polono sería abastecer de libros al claustro universitario.

La teología será la razón de ser de la nueva universidad, que, significativamente, renunció a tener facultad de derecho: la finalidad principal era el estudio directo de la Biblia. Salamanca intentó que Alcalá creciera bajo su influencia y protección, pero fue en vano; bien pronto ambas universidades polemizaron de igual a igual, e incluso se disputaron los mejores catedráticos, como Antonio de Nebrija, quien, tras ejercer en Salamanca, marchó a Alcalá, donde explicó retórica durante diez años. La novedad epistemológica del nuevo centro educativo fue ofrecer, además de las cátedras de tomismo y escotismo, una nominalista que implicaba de alguna manera la separación entre fe y razón. Según Bataillon, «parece haber una profunda correspondencia entre la acogida que se dispensó al nominalismo y la otra novedad que caracterizará la escuela teológica de Alcalá: el estudio directo de la Biblia con ayuda de las lenguas originales de los dos Testamentos».

Todo lo anterior está estrechamente unido al otro proyecto de Cisneros: la Biblia políglota. Esta magna obra, gloria de la Universidad, es un triunfo de la filología y de la imprenta, entendidas como símbolo del nuevo humanismo. El paralelismo con Erasmo, que tan

buenos resultados obtuvo de la unión de aquella ciencia y de este arte, resulta evidente.

Dos nombres aparecen ligados, aunque tardíamente, a este proyecto: Nebrija y Hernán Núñez de Toledo (conocido como el Comendador Griego), incorporados al proyecto hacia 1513, cuando la políglota ya está en prensa. Ambos se ocuparon de los códices griegos, mientras que otros eruditos, entre ellos algún converso, se dedicaron a fijar el texto hebreo y caldeo. El primero debe considerarse incluso un precursor de Erasmo. Según Menéndez Pelayo, fue el introductor del método racional y filosófico de Lorenzo Valla, si bien no llegó a ser discípulo de éste, que acababa de fallecer en 1460 cuando Nebrija, a los diecinueve años, llegaba a Italia.

Al menos en dos cuestiones puede afirmarse que Nebrija se adelantó a Erasmo. Por un lado, con su afirmación de 1495 (tercera edición de sus *Introductiones latinae*) de consagrar lo que le quedaba de vida a las letras sagradas, exactamente lo mismo que diría Erasmo diez años después *(Carta a John Colet)*. En segundo lugar, al propugnar en su *Apología* ideas sobre la corrección del texto bíblico muy parecidas a las de Erasmo en su carta-prefacio a las *Adnotationes* de Valla al Nuevo Testamento (1505). Bataillon muestra claramente que Nebrija escribió su *Apología* desconociendo dicha carta del holandés. En cualquier caso, Nebrija acabó desvinculándose de la políglota para volver a Salamanca tras veinte años de ausencia.

Lo cierto es que, más allá de los paralelismos entre Nebrija y Erasmo, se impone otra comparación entre la políglota y el *Novum Instrumentum* erasmiano de 1516, culminación de la traducción grecolatina del Nuevo Testamento de 1514. Aunque la obra salida de las prensas complutenses de Arnao Guillén de Brocar sea mucho más espectacular, ambas son monumentos del arte tipográfico y de la ciencia escrituraria. Pero mientras la primera fue un trabajo colectivo, dirigido por Cisneros (que fue mucho más que un simple mecenas), la segunda es una obra individual, cargada sobre los hombros, no precisamente hercúleos, de Erasmo.

Las divergencias entre ambas obras son claras: el *Novum Instrumentum* prescinde por completo de la Vulgata, pues toma como referencia el texto griego. A partir de éste, Erasmo realiza una nueva traducción al latín que, si bien no tiene como objetivo sustituir la traducción de san Jerónimo, resulta tremendamente innovadora (elimina, por ejemplo, todo el léxico de fuente judeo-griega). La políglota, por su parte, presenta en dos columnas el texto griego y el latino de la

Vulgata, con igual jerarquía. Los eruditos apenas han contabilizado medio centenar de erratas en esta edición que, globalmente, se considera superior a la de Erasmo, más allá de casos concretos como el famoso «comma johanneum» (una interpolación de época arriana que Erasmo, con buen criterio, eliminó, mientras que los complutenses no sólo mantuvieron sino que, contra todo rigor filológico, «retrotradujeron» al griego para mantener la simetría entre ambas columnas).

Ahora bien, como en otros casos (los *Adagios*, por ejemplo), Erasmo fue más hábil —o tuvo más suerte— en lo que hoy llamaríamos la explotación comercial de la obra. Por diversos motivos (entre ellos la muerte de Cisneros), la Biblia políglota no pudo ponerse a la venta antes de 1522, y por entonces ya habían aparecido tres ediciones del Nuevo Testamento erasmiano; además, los seis volúmenes de aquélla hubieron de venderse a un precio altísimo (seis ducados y medio de oro). Para mayor desgracia, un buen número de ejemplares se perdieron en un naufragio, camino de Italia. Pronto fue imposible encontrarla y hubo que esperar a la reedición plantiniana (1569-1573), hecha bajo la dirección de Arias Montano durante el reinado de Felipe II. Hoy perviven un centenar de ejemplares de los seiscientos editados, aunque no todas las colecciones son completas (el más raro es el último de los seis volúmenes, que contiene textos filológicos complementarios, como un vocabulario hebreo y caldeo, y una gramática hebrea).

Cuando, en 1514, Erasmo se trasladó a Basilea para dirigir la edición de las obras de san Jerónimo, fue recibido triunfalmente. En efecto, su fama no era reciente: su notoriedad *urbi et orbi* debe fecharse, al menos, en 1508, cuando llegó a Venecia y Aldo Manucio le imprimió los *Adagios* en una edición que nada tenía que ver con el delgado volumen de 1500. La publicación, en 1511, del *Elogio* no había hecho sino multiplicar dicha fama.

Pues bien, la primera referencia de Erasmo en tierras españolas se remonta a 1516 con aquella carta de cierto abad de Husillos (Valladolid) a Cisneros en la que anima al cardenal a que invite a Erasmo a nuestro país. Éste se encuentra «en la cumbre de toda buena fortuna», por decirlo con frase del *Lazarillo*. Este mismo año, además de seguir trabajando en san Jerónimo, modelo de humanismo cristiano (concluirá los nueve volúmenes en verano), ha publicado la *Educación del príncipe cristiano*, dedicada a Carlos, el futuro emperador. Tras ese perfil sereno —Hans Holbein, Alberto Durero—, que todavía hoy es su imagen más conocida, se esconde el trajín de la imprenta que multiplica por mil lo que él escribe.

Un año después (1517) está en los Países Bajos; en una carta de febrero menciona por primera vez la invitación de Cisneros que, al poco, se reitera. Pero al lado de éste, le surgen otros mecenas: el rey de Francia, algún príncipe, los amigos ingleses, o el más modesto editor Froben; cada uno en la medida de sus posibilidades, le mandan ofertas en parecidos términos. A mitad del año, dos de sus mejores amigos, Tomás Moro y Beatus Rhenanus, reciben cartas suyas en las que parece inclinarse, no sin cierta dosis de prejuicio, por rechazar la oferta hispana.

En la carta al primero aparece el famoso *Non placet Hispania* («España no me complace, no me seduce»), mientras que en la otra reconoce no tener el ánimo de «hispanizar» (verbo que escribe en griego, lengua que utilizaba cuando quería preservar cierta intimidad). No queda claro a qué se refiere exactamente, pero sí que Alcalá, y España en general, eran para él lugares ignotos en los que no sabía qué iba a encontrar. Además, los españoles de la corte flamenca, con sus galanterías excesivas, le molestaban y fatigaban. El propio Vives, incluso, pese a considerarlo un hombre sabio y un auténtico humanista, también quedó incluido en este número. En fin, España era, a sus ojos, un país en el que la frontera entre cristiandad y semitismo era difusa. No se trataba tanto de un prejuicio «racista» como de una aversión hacia todo lo que significan ceremonias y formalismos inútiles.

Hay, por último, un par de motivos más. Por un lado no debía ilusionarle especialmente ir a trabajar sobre el Antiguo Testamento; si «hispanizar» no le seducía, «hebraizar» aún menos. El otro motivo tiene que ver con el viaje a la Península del príncipe Carlos, previsto para el verano de 1517: en caso de que decida acompañarle, como le proponen, deberá renunciar a su libertad; si no va, quizá pierda la ocasión de un mecenazgo importante. Como tantas otras veces, duda; y ante la duda, no toma ninguna decisión.

En estas circunstancias, la corte flamenca «invade» España. Cisneros ha fallecido y lo sustituye un cardenal de apenas veinte años, Guillermo de Croy, que tiene el acierto de tomar a Vives por maestro. También muere Jean Le Sauvage, uno de los cortesanos flamencos que más favorable era a Erasmo. Pero ahora hemos de dirigir nuestras miradas no a Castilla sino a Andalucía: en Sevilla, donde vivía el bibliófilo Hernando Colón, hijo del Almirante, parecía existir una minoría de clérigos aficionados a Erasmo. Uno de los rasgos que mejor caracterizaban a este núcleo sevillano de erasmistas era el uso del ser-

món como instrumento de difusión eclesiástica, idea plenamente conforme con el ideal de Erasmo. Uno de ellos, Diego López de Cortegana, había mostrado su libertad de pensamiento traduciendo *El asno de oro* de Apuleyo, y poco después publicó un volumen con varias traducciones, entre las que se halla la de la *Lamentación de la Paz* (*Querela Pacis*, que tradujo *Tratado de cómo se queja la Paz*) de Erasmo.

El proyecto original de esta obra reunía muchos requisitos para ser considerada un libro de circunstancias, ya que aprovechaba las buenas relaciones entre el emperador Maximiliano, Francisco I, Enrique VIII y el futuro emperador para proclamar una nueva edad de oro. Sin embargo, Erasmo no se contentaba con un texto de retórica insustancial que le permitiera quedar bien con todos estos reyes; afloró el moralista que explicaba a sus lectores «cómo se queja la paz» y que descubría la discordia, el espíritu bélico por todas partes, pero sobre todo en el seno de la Iglesia: los teólogos se peleaban entre sí, las órdenes se escindían y se multiplicaban, los frailes descalzos discutían con los calzados... «¡y a esto se le llama Cristiandad!», exclama.

Durante cierto tiempo se creyó que esta traducción de la *Querela* era la más antigua de Erasmo al castellano. Sin embargo, en 1969 Eugenio Asensio publicó un facsímil del *Tratado del niño Jesús y en loor del estado de la niñez*, también impreso en Sevilla pero cuatro años antes que la *Lamentación de la Paz*, es decir, en 1516; el traductor era Diego de Alcocer, del que poco sabemos. Pero Erasmo pronto encontraría un apoyo mucho mejor que estas incipientes traducciones: un consejero del emperador Maximiliano le puso en contacto con Mercurino Gattinara, el gran canciller y auténtico hombre fuerte de la corte. Tanto es así que Bataillon acuñó el feliz sintagma «estado mayor erasmiano» para referirse a las oficinas del canciller y a sus amigos. Su afición por el autor de los *Adagios* fue tal que pronto la contagió a un joven conquense que trabajaba junto al secretario de cartas latinas del emperador, cargo que luego ocuparía él mismo: se trataba de Alfonso de Valdés, cuya erasmofilia (mejor sería hablar de «erasmolatría») le valió el apelativo de «erasmicior Erasmi» (más erasmista que Erasmo).

Mientras Gattinara y Valdés se convertían en los abogados defensores de Erasmo, los diplomáticos italianos —Castiglione, nuncio papal, y Navagero, embajador de Venecia— se burlaban desdeñosamente del autor del *Elogio*. Los primeros intentaban, como podían, equilibrar celo antirromano y fervor evangélico, y pronto se les ofreció una ocasión para poner en juego ese equilibrio.

Coincidiendo con la celebración de Cortes en Valladolid, en 1527, y aprovechando la presencia de los superiores de las órdenes monásticas, Alonso Manrique, inquisidor general, convocó a éstos ante la Suprema (consejo ejecutivo del que dependían los tribunales locales) para reiterar la prohibición de atacar a Erasmo en público. Los frailes contraatacaron y reclamaron que una comisión de teólogos examinase las obras de Erasmo. Fueron convocados a finales de marzo y un par de semanas después habían elaborado un cuaderno de proposiciones sospechosas.

Se les emplazó, finalmente, para el jueves de la Ascensión (finales de mayo), pero el inicio de esta conferencia en la que se debatiría la ortodoxia erasmiana coincidió con la noticia del saqueo de la sede papal por parte de las tropas del emperador. No hay duda de que esta coincidencia condicionó el desarrollo de las sesiones. Los erasmistas lo sabían y se apresuraron a desaprobar en público el comportamiento de las tropas (aunque algunos, como Valdés, expresaron su auténtica opinión en el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, que pronto circuló manuscrito, aunque anónimo).

La asamblea de frailes se reunió todos los martes, jueves y sábados durante casi un par de meses (de finales de junio a mediados de agosto de 1527) y fue debatiendo punto por punto las proposiciones sospechosas («Contra la sacrosanta Trinidad», «Contra la divinidad, dignidad y gloria de Cristo...»); al parecer, las fuerzas estaban más o menos igualadas. Simplificando, puede decirse que los teólogos y los catedráticos de Alcalá eran favorables a Erasmo, y los de Salamanca, contrarios.

El martes 13 de agosto el inquisidor general se vio obligado a suspender las sesiones por culpa de una epidemia de peste y los participantes le entregaron sus votos por escrito, a la espera de una nueva convocatoria que nunca se produjo. Esta decisión del inquisidor se ha juzgado, desde Menéndez Pelayo, como un intento de echar tierra sobre el asunto. Lo cierto es que, tras la suspensión de la conferencia, llegaron los años más prolíficos para las traducciones de Erasmo. Sus partidarios sabían que ninguna orden religiosa se haría cargo de la defensa del humanista cuando éste falleciera o vinieran tiempos peores, precisamente por no pertenecer a ninguna de ellas. El «estado mayor» y el propio Erasmo decidieron pasar a la acción. Para empezar, él en persona escribió al inquisidor Manrique, al arzobispo de Toledo, a Gattinara y al propio emperador. Valdés redactó la respuesta en nombre de este último (a finales de 1527) y Carlos V la firmó.

Estas dos últimas cartas, del emperador y de Erasmo, se imprimieron una y otra vez junto a sus libros más polémicos, como si de un *nihil obstat* se tratara. Así, por ejemplo, aparecieron en la mayoría de ediciones del *Enquiridion* y de los *Coloquios* traducidos al castellano.

No es fácil entender la corriente de libertad espiritual que vivió España a partir de esta fecha si no se es consciente de la fuerza del movimiento que entonces se iniciaba y que duró hasta 1533 o 1535 (año de la muerte de Erasmo). El erasmismo español de estos años, según la atinada observación de Bataillon, es la suma de tres corrientes simultáneas y complementarias: una acción militante llevada a cabo por una minoría, la impregnación por parte de los letrados y los humanistas del pensamiento religioso de Erasmo, y la divulgación de este pensamiento gracias a la ola de traducciones.

A partir del año 1527 los libros de Erasmo disfrutaron en España de un éxito tal que es inútil buscar una analogía en otro país de Europa: ni Francia, ni Italia, ni su querida Inglaterra, ni mucho menos los Países Bajos, vieron proliferar tal cantidad de ediciones en latín y en lengua vulgar como España.

Cuando Erasmo intuyó, a través de las cartas de sus corresponsales en la corte, el impulso que podía tomar este movimiento de simpatía hacia sus escritos, decidió trazar un programa de traducciones. En él reconocía no haber escrito nada impío, pero también afirmaba que algunos de sus textos se dirigían a un público letrado y no estaban pensados para la lengua vulgar. Otros, en cambio, tenían una finalidad edificante y no tocaban temas espinosos. Este programa, cuyas directrices no fueron seguidas fielmente por sus devotos hispanos, nos permite dividir las obras publicadas durante estos años en dos grandes grupos: obras devotas y obras «profanas». De este segundo grupo destacamos, por encima de todas, los *Coloquios*.

No hay duda de que las obras del primer grupo son las que, al parecer, más distantes pueden estar del público actual. Sin embargo, bajo la apariencia de un sermón o de una paráfrasis bíblica no es difícil encontrar reflexiones sobre la condición humana. Así, debemos a un traductor anónimo la versión del *Sermón de la infinita misericordia de Dios*, impreso hacia 1528. En esta obra, Erasmo critica los excesos de confianza del hombre en sí mismo y lo conmina a no caer en el extremo contrario: la desesperación. A fines de este mismo año el impresor Miguel de Eguía lo reimprimió junto con la *Declaración del pater noster*, una de las varias obras de Erasmo que conoció dos traducciones castellanas distintas y casi simultáneas.

Otro traductor anónimo se atrevió con los comentarios a dos salmos: *Beatus vir* y *Cum invocarem*; en la primera de estas glosas se expone el problema de la felicidad a la luz de la moral cristiana. Otras obras, como la *Paráfrasis* del Nuevo Testamento, la *Institución del matrimonio cristiano* o el *Elogio del matrimonio (Encomium matrimonii)* no parecen haber tentado a los traductores españoles.

El público de la época se aficionó a estas obrillas devotas, pero no dejó de lado los libros de mayor sustancia literaria, más lucianescos, donde Erasmo afilaba más su pluma. De esta «sustancia» son los *Coloquios*. Esta obra, cuya edición latina de 1526 *(Colloquiorum opus)* había anatematizado la Sorbona, que tanto irritaba a los ortodoxos y que el mismo Erasmo no sabía si podía traducirse sin temor, se romanzó en España y empezó a circular manuscrita. Ese mismo año ya circulaba por Burgos una copia debida a la pluma de un benedictino llamado Virués. Al año siguiente aparece una edición impresa (Medina del Campo, 1527), reeditada en Valencia, del coloquio *La mujer que se queja de su matrimonio (Uxor Mempsigamos)*. Erasmo tocaba temas candentes, y el del matrimonio estaba, sin duda, de actualidad, como lo señalan un par de hechos: mientras en Alemania los luteranos secularizaban a los clérigos, hombres como Luis Vives o Tomás Moro, en Brujas o en Inglaterra, vivían en perfecto matrimonio cristiano con sus mujeres y mostraban un camino a seguir.

Una de las recopilaciones que mejor nos revela qué buscaban los españoles en estas obrillas es la que reunió, en 1528, tres coloquios: *La formación religiosa de los niños (Pietas puerilis)*, *El coloquio de los ancianos (Colloquium senile)* y *Los funerales (Funus)*, es decir, tres textos que cubrían las etapas principales de la vida humana: la infancia, la edad madura y la preparación para la muerte. Y añade el traductor: «Todos son necesarios para bien vivir y bien morir». Recordemos que, al final de su vida, Erasmo escribió *Preparación y aparejo para bien morir*, obra que fue muy bien recibida en España (hasta el punto que dos traductores se fijaron en ella). En el último de los coloquios citados ya anunciaba algunas de las ideas que luego desarrollaría: la muerte es menos terrible en la realidad que en la imaginación; las ceremonias, en esta hora decisiva, son inútiles; importan la piedad verdadera y una sabiduría cristiana y estoica a la vez.

Al traductor, el benedictino Virués, le insistían sus amigos para que imprimiera los *Coloquios* que circulaban manuscritos, y por fin hacia 1529 se decidió a hacerlo. Lo curioso es que, al mismo tiempo, un editor sevillano, Cromberger, realizaba otra impresión casi idén-

tica, basada en otra copia de la misma traducción pero con menor número de diálogos. Ambas ediciones tuvieron un éxito notable. La primera de ellas (que contenía ocho traducciones de Virués más una del sevillano Pedro Mexía y dos más de mano anónima) revela, sobre todo por lo que se refiere al primero, los intereses que movían a los erasmistas españoles. El traductor añadió algunos párrafos de su cosecha, y lejos de esconderse, se enorgullecía de su actitud y, con un artificio tipográfico, señalaba los fragmentos que se debían a su pluma. Acababa considerando, con notable falta de modestia, la obra tan suya como de Erasmo. Estas glosas o matizaciones de Virués revelan con qué intensidad fue recibido el pensamiento del humanista en este momento.

Si interesante es poder leer buena parte de los *Coloquios* en traducciones fieles, completas y modernas, no estorbará al lector culto echar una ojeada a las versiones contemporáneas del propio autor. Las frases admirativas de Bataillon ante esta obra, que empezó siendo un breve manual de conversación latina y terminó como un grueso volumen de más de sesenta diálogos, nos eximen de otros comentarios y podemos hacerlas extensivas a estas traducciones: «¡Qué riqueza de juicios religiosos, morales y sociales! ¡Qué enseñanzas de humana reflexión sobre las condiciones humanas! ¡Qué lecciones de sensibilidad y tolerancia!». No sin razón se la ha llamado la «comedia humana» del siglo XVI, y es cierto que algo tiene de tono costumbrista, tanto en la gracia y la vivacidad de los diálogos y de los personajes como en los breves fragmentos descriptivos. El profesor Francisco Rico, en un acertado párrafo, ha señalado las virtudes literarias y espirituales de esta obra:

> Los *Colloquia* erasmianos son a la par manual de conversación latina y manual de una teología, la *philosophia Christi*, que compra en los mercados, toma el sol en las plazas y brinda en los convites: la casada feliz y la malmaridada contrastan las ventajas y las miserias del matrimonio, el carnicero y el pescadero no piensan igual sobre el ayuno, unos viejos se preguntan si han seguido en la vida el camino que más les convenía...

Frente a estos diversos textos debidos a varias plumas, nos quedan otras traducciones, la mayoría de ellas llevadas a cabo por una misma persona. Se trata, sin ningún género de dudas, del mayor traductor de Erasmo al castellano: el maestro Bernardo Pérez de Chinchón, que tradujo desde un adagio de cierta extensión (de los que ya circulaban

sueltos en latín), los *Silenos de Alcibíades*, hasta el testamento espiritual de Erasmo, el ya citado *Preparación y aparejo para bien morir* (cuya versión modernizada aquí reproducimos), pasando por la *Lengua (Lingua)*, un texto de notable complejidad filosófica; la glosa o «declaración» del padrenuestro, y algún otro texto menor, amén de dejarnos una versión manuscrita de un texto de Vives: el *Tratado del socorro de pobres (De subventione pauperum)*, de gran trascendencia social.

La carrera de este humanista es símbolo de una determinada estela del erasmismo: la de algunos descendientes de conversos, que eran cristianos convencidos, que vieron en las doctrinas de Erasmo una salida a sus inquietudes espirituales y que encontraron en la periferia —en este caso en el Reino de Valencia— mayores posibilidades de desarrollo intelectual y humano que en Castilla. Ya hemos visto antes que en Sevilla hubo un foco erasmista de primera hora, con pocos pero relevantes textos traducidos. Por otro lado, no es ocioso señalar cierto paralelismo entre este Bernardo Pérez, nacido en Chinchón y emigrado a Valencia, y Juan Luis Vives, nacido en Valencia y «refugiado» en Brujas. Ambos eran descendientes de conversos y encontraron cierta tranquilidad intelectual lejos de su lugar de origen, donde su *raça* de cristianos nuevos era sin duda demasiado conocida. El dramatismo de la situación de Vives, un erudito de la talla de Erasmo —un «español fuera de España», como le llamó Marañón—, fue mayor: supo del largo proceso contra su padre, que terminó con el auto de fe en que fue quemado, junto con otros familiares, en 1524, y soportó desde Brujas la humillación y el oprobio de saber que, tras perder sus hermanas un pleito contra la Inquisición, los huesos de su madre fueron desenterrados y quemados públicamente. La avidez recaudadora y la crueldad del «Santo Tribunal» no tenían límites (¡y, hasta hace poco, aún había quien se preguntaba por qué Vives no volvió nunca a España!).

El traductor de Erasmo, con más suerte, prosperó en Gandía a la sombra del duque Juan de Borja (padre del futuro general de los jesuitas, Francisco de Borja) y logró lo que no pudo hacer Vives: atraer a alguna de sus hermanas y casarla con un prohombre de la villa, además de dejar en «herencia» a un sobrino su dignidad en la Colegiata.

De las obras traducidas destacan los *Silenos de Alcibíades*, un texto en el que, entre otros temas, se desarrolla el de la doble imagen de la realidad, con el consiguiente engaño para los sentidos, tema que también aparece, como sabemos, en el *Enquiridion* y en el *Elogio*. Este ensayo lanzaba asimismo sarcasmos contra la autoridad apostólica, en

la figura del papa Julio II (a quien Erasmo había dedicado su corrosivo *Julio II excluido del reino de los cielos*) y su concepto de la pobreza evangélica, al tiempo que criticaba la obsesión por la guerra de los príncipes de la Iglesia.

La *Lengua* es probablemente la obra de más enjundia de todas las que tradujo, y sin duda la más extensa. El libro de Erasmo era, como ya observó Bataillon, «difuso, abigarrado y desigual, sin progresión clara del tema tratado desde las agudas observaciones del principio sobre la *parlería* hasta las inspiradas del final acerca del *lenguaje de Cristo*», pero su traductor, quizá tomando nota de recursos editoriales utilizados por el propio Erasmo en otras obras, atenuó en lo posible esta invertebración marcando con títulos la división de la obra en tres partes, repartiendo notas marginales o ladillos de las cuestiones que considera más notables y ofreciendo al lector un índice de estas notas al final del texto. El prólogo del traductor ha sido calificado por Francisco Rico como «una de las páginas más bellas, mejor construidas, más sugestivas del Renacimiento español». Y Bataillon añade que la formación platónica de Bernardo Pérez no era nada desdeñable, pues le permitió incluso matizar y mejorar lo que escribió Erasmo, partiendo de las mismas o parecidas fuentes (el *Menón*, entre otras): si Erasmo afirmaba que la razón es el *nudo* o núcleo de ese microcosmos que es el hombre, su traductor matizaba que la razón sólo sirve para uno mismo, no para los otros; por lo tanto, el *nudo* no es sino la lengua que nos sirve para explicar a los demás lo que pensamos con la razón, «pues nunca hemos leído que hombre mudo haya sido maestro para enseñar. Con la lengua uno habla con otro, le declara sus pensamientos y le puede poner en camino de razón, de ciencia, de arte, de justicia, de virtud, así de sí mismo como de Dios y de las criaturas». La obra, publicada cuando la influencia europea de Erasmo era ya hegemónica, hasta el punto que Roma le obligó a tomar partido frente a la irrupción de Lutero, constituía un desahogo frente a los excesos del lenguaje que amenazaban con llevar el diálogo cortés entre intelectuales al terreno del insulto.

Éste era el perfil, nada vulgar, como vemos, de los traductores de Erasmo, algunos de los cuales tenían la formación necesaria como para enmendar la plana al maestro.

La estela de Erasmo empezó a extinguirse tras su muerte, en primer lugar, y después a partir del retiro de Carlos V en Yuste en 1556. Sus valedores fueron desapareciendo tanto en España como en Europa; el Concilio de Trento estaba a la vuelta de la esquina. La mejor

prueba de este declinar nos la dan los catálogos de libros prohibidos. El del inquisidor Valdés, de 1559, donde se prohíben obras de Francisco de Borja y de fray Luis de Granada, no es demasiado drástico: sólo censura algunas obras suyas; en cambio, el primer índice romano sitúa a Erasmo entre los autores prohibidos *primae classis*, es decir, aquellos a los que se prohibían todas sus obras. Curiosamente el índice de Trento (1564) fue más benévolo, ya que sólo censuró seis de sus libros. Hubo otros índices, de carácter expurgatorio, que señalaban los pasajes que debían ser eliminados de sus obras, despojándolo así de sus ideas más originales.

Es cierto que, a partir de aquí, nace un segundo «erasmismo sin Erasmo» donde podrían situarse obras como el *Quijote* o autores como fray Luis de Granada y fray Luis de León. Estudios recientes han demostrado, incluso, la importancia del erasmismo en la educación (que no en el reinado) de Felipe II, a través de un grupo de preceptores humanistas que elaboraron un programa pedagógico, dotaron al futuro monarca de una biblioteca y fueron influyentes hasta que su trabajo se diluyó totalmente, debido a la evolución del protestantismo en Alemania.

Los herederos de Erasmo en el siglo XVI

Ya en el primer índice de libros prohibidos del siglo XVI, el publicado por la Universidad de París en 1544, una veintena de libros de Erasmo aparecen condenados. A partir de 1550 la cerrazón de las distintas ortodoxias se acentuó y el clima espiritual se endureció. En los índices españoles de 1551, 1554 y 1559 hay una larga lista de obras de Erasmo condenadas, tanto en el latín original como en traducción castellana. En el primer índice romano, el del intransigente Paulo IV, publicado en 1559, Erasmo quedó prohibido de manera absoluta, «con todos sus comentarios, anotaciones, escolios, diálogos, cartas, opiniones, traducciones, libros y escritos, aun aquellos que no contienen nada contra o sobre la religión». El índice del Concilio de Trento, promulgado por Pío IV en 1564, suavizó esta condena: prohibió de modo explícito sólo seis obras de Erasmo (los *Coloquios*, el *Elogio de la locura*, la *Lengua*, la *Institución del matrimonio cristiano*, *Sobre la prohibición de comer carne* y la *Paráfrasis del Evangelio de san Mateo*) y proscribió temporalmente todas las demás hasta su expurgación por las facultades de teología de París o Lovaina. Se encargó una nueva edición expurgada

de los *Adagios* a Paulo Manucio, hijo y sucesor de aquel Aldo Manucio al que Erasmo estuvo estrechamente ligado. Sobre el carácter de esta edición, publicada en 1575 en Florencia, baste un ejemplo: el gran adagio pacifista *La guerra es dulce para quienes no la han vivido* quedó reducido a apenas media columna.

La Contrarreforma adoptó algunas medidas concretas que podrían parecer inspiradas en Erasmo, pero no era en absoluto erasmiana. Aunque a veces se señala que la *Ratio Studiorum (Método de estudios)* de los jesuitas debe mucho a la pedagogía del humanista holandés, y se recuerda, además, el uso de algunos de sus textos (purgados y privados de su nombre) en las escuelas de la Compañía, no debe olvidarse que san Ignacio de Loyola, según su biógrafo Pedro de Rivadeneyra, abandonó la lectura del *Enquiridion* porque «se le comenzaba a entibiar su fervor y a enfriársele la devoción», e incluso «hizo quemar todas las obras de Erasmo muchos años antes de que se vedasen por el Papa».

¿Tuvo herederos Erasmo en el siglo XVI? Dejando de lado el caso de Melanchton y el de la Reforma inglesa, definida a veces como plenamente erasmiana, debe mencionarse en primer lugar a figuras de talante pacifista y conciliador como Georg Witzel y Georg Cassander, que se esforzaron incansablemente por mediar entre las Iglesias para realizar el sueño de la concordia entre cristianos. Seguimos la exposición magistral de Carlos Gilly que los busca sobre todo entre los disidentes radicales de todas las Iglesias institucionales, en el bien entendido de que hablar de erasmismo en su caso no implica que sus intenciones fuesen siempre conformes a las del humanista holandés. Así, pueden encontrarse varias afinidades entre el anabaptismo y Erasmo, que no niega la validez del bautismo infantil pero lo concibe como un compromiso que debería ser reiterado al llegar a la edad de la razón. El humanista de Rotterdam sugiere, en efecto, en el «Prefacio» a la *Paráfrasis del Evangelio de san Mateo*, terminado en enero de 1522, que los adolescentes deberían ratificar las promesas bautismales que sus padrinos realizaron en su nombre el día del bautismo. Y añade que, si se da la circunstancia de que un joven se niega a confirmar esta profesión de fe, lo mejor es «no forzarlo, sino abandonarlo a su propio juicio hasta que llegue al reconocimiento de su error».

De hecho, Erasmo muestra en ocasiones un considerable respeto por los anabaptistas. Por ejemplo, al dejar Basilea, en abril de 1529, señaló a un amigo la rectitud de su conducta: «Se dice que muchos de ellos son bastante más sinceros, en cuanto a vida moral, que el resto

de la gente —si se admite que pueda haber algo de sincero allí donde la integridad de la fe está corrompida—» (Allen, 2149). Un comentario que debe leerse a la luz de la opinión formulada por Erasmo en el «Prefacio» a la *Paráfrasis del Evangelio de san Marcos*: «Yo ya no juzgo a los cristianos por los artículos de la fe, que profesan de palabra, sino por la vida que llevan». Y en una carta al cardenal Campeggio, Erasmo sugiere la posibilidad de un fácil acuerdo en materia de bautismo: «Podríamos llegar a un acuerdo con ellos si sólo se tratara del bautismo, pero lo ponen todo en cuestión» (Allen, 2341). En las páginas finales de *Sobre la restauración de la concordia de la Iglesia* (1533) rebate con cierta severidad las tesis anabaptistas (en especial el derecho a desobedecer al príncipe y la comunidad de bienes), pero viéndolas como fruto del error más que de la malicia: «Pero, ¿qué mal genio ha fascinado a los desdichados anabaptistas? Pues, por lo que oigo, han caído en el error más de lo que han sido incitados por la malicia a precipitarse así hacia su propia ruina».

Afirma Jacques Chomarat en el prólogo de su compilación erasmiana que, entre las diversas tendencias religiosas de su época, la más próxima a Erasmo era la de los llamados «espirituales», como Sebastian Frank, «si hubiesen tenido su prudencia». Frank había roto con Lutero y se había convertido en ferviente admirador de Erasmo, al que tradujo y radicalizó en una *Chronica* publicada en 1531 en Estrasburgo:

> No existen en el Nuevo Testamento del espíritu, como lo llama Erasmo, ni mandatos sobre cosas exteriores, como son determinados días, vestimentas o comidas, y ni siquiera preceptos sobre ayunos, oraciones o sacramentos concretos. Más aún, Dios nos otorga la libertad hasta por encima de su propia Ley, a fin de que, por coacción, no hagamos nada y, libre y voluntariamente, todo.

Erasmo no recibió de buen grado el comprometedor homenaje de Frank y denunció al escritor alemán ante las autoridades. Pero la hostilidad de Erasmo por él se explica seguramente por razones de orden político más que religiosas, y lo cierto es que, tras una estancia en la cárcel, Frank siguió divulgando y radicalizando las ideas del humanista holandés sin volver a suscitar sus protestas.

También entre los antitrinitarios gozó Erasmo de gran consideración. Es sabido que un jovencísimo Miguel Servet asistió como secretario del teólogo Juan de Quintana a la Conferencia de Valladolid

(1527), dedicada a la discusión de ciertos puntos sospechosos del pensamiento erasmiano, entre ellos, sus supuestos ataques a la Santísima Trinidad y a la divinidad y gloria de Cristo. Es plausible pensar que estos debates despertaron las dudas de Servet sobre el dogma trinitario. El aragonés cita expresamente en *Sobre los errores de la Trinidad (De Trinitatis erroribus)* la nota que Erasmo consagra a la cuestión del famoso *Comma Johanneum* (1 Jn 5, 7), un versículo tradicionalmente usado en apoyo de la doctrina de la Trinidad, en su edición del Nuevo Testamento. El humanista holandés había optado primero por omitir del texto neotestamentario este versículo, que consideraba espurio; más adelante, acusado de arrianismo, lo había restituido, aunque sin dejar de expresar sus dudas. Pero no es ésta ni mucho menos la única huella erasmiana en las obras de Servet. Erasmo, que conoció y condenó el *De Trinitatis erroribus*, pudo comprobar que este libro en buena medida no era sino una radicalización de sus propios planteamientos. No es del todo extraño, pues, que hacia finales de siglo los influyentes jesuitas Roberto Bellarmino y Antonio Possevino considerasen a Erasmo claro precursor de Servet.

Asimismo, es con toda seguridad de raíz erasmiana la total indiferencia por las prácticas religiosas exteriores que predica Juan de Valdés, el autor del *Diálogo de doctrina christiana* (1529), y merece mención especial Sebastien Castellion, el defensor de Miguel Servet y crítico de Calvino, que fue un erasmista pleno, un continuador consecuente de Erasmo tanto en cuestiones doctrinales como en actitudes prácticas. Además de recurrir a él en su obra contra la persecución religiosa *Sobre si debe perseguirse a los herejes (De haereticis an sint persequendi)*, no cuesta mucho reconocer el sello del humanista de Rotterdam en reflexiones como las que se encuentran en su *Contra el libelo de Calvino (Contra libellum Calvini)*, el *Yo acuso* de su siglo al decir de Stefan Zweig:

> Amar a los enemigos, hacer el bien a quienes nos hacen el mal. Tener hambre y sed de justicia [...]. Estas cosas y otras del mismo género son ciertas, aun cuando se ignoren aquellas cuestiones oscuras sobre la Trinidad, la Predestinación, la Elección, etc., a causa de las cuales los hombres son considerados herejes, cuestiones que muchos piadosos han ignorado.

Erasmistas pueden considerarse admiradores y seguidores de Castellion como Casiodoro de Reyna y Antonio del Corro, los dos fugitivos del monasterio de San Isidoro de Sevilla, y Francisco de Enzinas y

Fadrique Furió Ceriol: el primero, traductor de textos bíblicos al castellano; el segundo, gran promotor de la idea misma de traducción bíblica, como lo había sido Erasmo en la *Paraclesis*. Y pese a criticarlo por no haber roto nunca con Roma, puede contarse también entre sus seguidores Dirck Volckertsz Coornhert, traductor de Erasmo y de Castellion al holandés, célebre por su defensa del pluralismo religioso frente a Justo Lipsio, que había planteado en sus *Políticas* (1589) la uniformidad religiosa como requisito imprescindible para mantener la unidad del Estado. Otros grandes espíritus libres neerlandeses como Arminio y Hugo Grocio fueron también admiradores y continuadores de Erasmo. El último, considerado en su tiempo un *Erasmus redivivus* (Erasmo redivivo), le rinde homenaje en su juvenil *Parallelon rerumpublicarum* (1604): «Tú, Erasmo, fuiste el primero en separar las doctrinas establecidas por el ingenio humano de las cosas necesarias que nos imponen las Sagradas Escrituras».

Pasando ahora a una esfera más secular, Erasmo está asimismo muy presente en dos grandes figuras del pensamiento de finales del siglo XVI: Michel de Montaigne y Giordano Bruno. Montaigne, «otro (mejor) Erasmo», según escribía Stefan Zweig en 1941, menciona al humanista holandés en una ocasión y lo hace para sugerir una gran admiración juvenil acaso ya desvanecida: «Si en otros tiempos alguien me hubiera mostrado a Erasmo, me habría sido difícil no tomar por adagios y apotegmas todo lo que hubiera dicho a su criado y a su hospedera» (*Ensayos*, III, 2). La frase evoca tal vez una época de devoción por Erasmo compartida con Étienne de La Boétie, amigo íntimo de Montaigne y autor del célebre *Discurso de la servidumbre voluntaria*, una obra cuya deuda con las obras pacifistas del holandés es probablemente intensa.

La Boétie es también el presumible autor de una *Memoria* que censura la política de tolerancia religiosa propugnada por la reina Catalina de Médicis y su canciller L'Hospital en la Francia de 1562. Su posición no es inmovilista, y el amigo de Montaigne preconiza una reforma de la Iglesia que haga posible la reunificación de todos los cristianos en su seno; se opone al pluralismo religioso, pero acepta la libertad de conciencia individual. En tal estrategia puede reconocerse el espíritu de Erasmo. El planteamiento de Montaigne en los *Ensayos* es muy distinto. Por un lado, desaconseja la política de concesiones en materia de religión: «Hay que someterse por entero a la autoridad de nuestro gobierno eclesiástico, o bien dispensarse por entero de ella» (*Ensayos*, I, 26). Por otro lado, en nombre del principio pragmático de

que cuando no se puede lo que se quiere, lo mejor es querer lo que se puede (*Ensayos*, I, 22; II, 19), se muestra partidario de la política de tolerancia religiosa que entonces se empezaba a promover (y que sólo se afianzará con el Edicto de Nantes, promulgado en 1598 por Enrique IV).

Con todo, es indudable que Montaigne tiene también una fuerte deuda con Erasmo. En primer lugar, la inmersión en la lengua latina que presidió la primera fase de su educación pudo estar inspirada en su pedagogía. Además, el programa recomendado por el autor de los *Ensayos* en el capítulo «La formación de los hijos» se corresponde en alguna medida con el que expone Erasmo en *De cómo los niños precozmente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras de manera liberal*; muy en particular, la denuncia de los malos tratos en la escuela que aparece en Erasmo es casi idéntica a la que efectúa Montaigne:

> En lugar de incitar a los niños a las letras, lo cierto es que no se les ofrece otra cosa que horror y crueldad. Eliminadme la violencia y la fuerza; a mi juicio nada bastardea y aturde tanto una naturaleza bien nacida. [...] Es una verdadera cárcel de jóvenes cautivos. [...] Si llegas a una escuela a la hora de la tarea, no oyes más que gritos de niños torturados y de maestros ebrios de cólera. (*Ensayos*, I, 25.)

Cuando el autor de los *Ensayos* describe su estilo en este mismo capítulo, lo hace en unos términos que podrían derivar directamente de la polémica de Erasmo contra los ciceronianos. El humanista holandés había proclamado en una carta datada el 13 de octubre de 1527: «Preferiré un tipo de lenguaje más firme, más denso, más vigoroso [*nervosius*], menos pulido [*comptum*] y más viril» (Allen, 1885). Por su parte, Montaigne escribe: «El lenguaje que me gusta es un lenguaje simple y natural, igual sobre el papel que en la boca, un lenguaje suculento y vigoroso [*nerveux*], breve y denso, no tanto delicado y pulido [*peigné*] como vehemente y brusco» (*Ensayos*, I, 25).

La diatriba contra la ciencia contenida en la «Apología de Ramón Sibiuda» (*Ensayos*, II, 12) no es tampoco ajena, parece, a los ataques contra la filosofía y la teología que se lanzan en el *Elogio de la locura*. Como Erasmo, Montaigne censura la curiosidad y se apoya en las sentencias paulinas de la primera Epístola a los Corintios, que presentan el saber humano como simple necedad ante Dios. Muy ilustrativa es también la comparación de las posiciones de Montaigne con las del

humanista holandés en su polémica contra Lutero: la misma reserva sobre la difusión de los debates teológicos y parecida inclinación hacia el escepticismo. Por lo demás, una página de la «Apología» está visiblemente inspirada en el adagio erasmiano «La vida más agradable está en no saber nada» *(In nihil sapiendo iucundissima vita)*, y en cierto lugar de este mismo largo capítulo se encuentra una sentencia («¿Qué verdad es la que limitan estas montañas, la que es mentira en el mundo que hay al otro lado?»), retomada después por Pascal en los *Pensamientos*, que evoca claramente un pasaje de la *Lamentación de la Paz*.

También la idea de que rezar sólo es un acto valioso cuando se acompaña de una apropiada disposición interna y de un correlativo esfuerzo moral, defendida por Montaigne en el capítulo «Las oraciones», tiene cierto sabor erasmiano. Pero es precisamente en este capítulo donde el francés se aparta del holandés en puntos fundamentales. En primer lugar, con respecto a la conveniencia de divulgar y traducir las Sagradas Escrituras:

> No es razonable que veamos llevar de un lado a otro, por salas y cocinas, el Santo Libro de los sagrados misterios de nuestra creencia. [...] Creo también que la libertad de todos de difundir una palabra tan religiosa e importante en tantas suertes de idiomas es mucho más peligrosa que útil. (*Ensayos*, I, 56.)

En segundo lugar, y sobre todo, Montaigne se separa de Erasmo porque no otorga valor alguno al concepto que constituye el núcleo de su ideario: la *philosophia Christi*. El primero rechaza radicalmente la posibilidad de que la filosofía pueda servir en modo alguno al cristianismo:

> La filosofía [...] está hace mucho tiempo desterrada de la santa escuela, como una sirviente inútil y considerada indigna de ver, siquiera de paso, desde la entrada, el sagrario de los santos secretos de la doctrina celeste. (*Ensayos*, I, 56.)

El efecto de este planteamiento es ambivalente: por un lado, mantiene la religión en una esfera pura, en un aislamiento sublime, libre de contaminación humana, pero a efectos prácticos libera el discurso humano o filosófico de la tutela religiosa y asegura su autonomía. Así, para Montaigne —en esto heredero remoto no de Erasmo sino de su crítico Étienne Dolet— los escritos «puramente humanos y filosófi-

cos» no deberían mezclar en ellos la palabra divina ni pretender ofrecer enseñanzas teológicas. Al contrario, si el holandés lamentaba en *El ciceroniano* el empleo por parte de oradores supuestamente cristianos de términos e imágenes paganizantes, Montaigne subraya su querencia por los *verba indisciplinata* (palabras no aprobadas), es decir, por términos paganos como «fortuna», «destino», «dioses» y otros semejantes.

Un seguidor de Montaigne, Pierre Charron, cuyo tratado *De la sabiduría* (1601) ejerció una enorme influencia entre los llamados «libertinos» del siglo XVII (autores como Gabriel Naudé, François de La Mothe Le Vayer, Guy Patin, Pierre Gassendi...), inserta en el corazón mismo de su obra, en el capítulo dedicado a la «verdadera piedad», la paráfrasis de una página fundamental del *Enquiridion* de Erasmo:

> Es preciso servirle [a Dios] con el ánimo y con el espíritu; éste es el servicio que corresponde a su natural: Dios es espíritu [...]. La ofrenda agradable a su Majestad es un ánimo limpio, franco y humillado [...], un alma y una vida inocentes [...]. Sin embargo, no debe despreciarse ni desdeñarse el servicio exterior y público, en el cual hay que encontrarse y estar presentes con los demás [...], pero siempre con este pensamiento: que Dios quiere ser servido con el espíritu y que lo que se hace por fuera es más para nosotros que para Dios. (*De la sabiduría*, II, 5.)

En cuanto a Giordano Bruno, sabemos que, sospechoso de herejía ya en su juventud napolitana, se decidió a deponer el hábito dominicano, a comienzos de 1576, cuando sus acusadores descubrieron que poseía libros erasmianos (ediciones de san Juan Crisóstomo y san Jerónimo con los escolios de Erasmo). El Nolano pudo tomar de *Antibárbaros* de Erasmo, una obra dirigida contra la condena religiosa del saber, la sátira de la asinidad, que en la *Cábala del caballo Pegaso* (1585) cobra un cariz provocativamente anticristiano. Bruno invoca el modelo de los *Silenos de Alcibíades* comentados por Erasmo en la presentación de otro de sus diálogos italianos, el que se titula *Expulsión de la bestia triunfante* (1584). Pero además, el humanista holandés tiene un peso particular en la polémica antiprotestante desarrollada en esta obra.

Erasmo, que recuerda una y otra vez que el árbol debe ser juzgado por sus frutos, se lamenta en *Sobre el libre albedrío* de la tendencia de algunos protestantes a refugiarse en la doctrina de la *iustitia ex sola fide* [justificación por la sola fe] cuando se les piden cuentas sobre su conducta efectiva: «Si les pedís una vida conforme al Espíritu, res-

ponden que son justos por la fe y no por las obras». Bruno amplifica en la *Expulsión* este argumento contra los reformados:

> Esa holgazana secta de pedantes que sin obrar bien según la ley divina y natural se creen y quieren ser creídos religiosos gratos a los dioses y dicen que el obrar bien está bien, el obrar mal está mal, pero que no se llega a ser digno y grato a los dioses por el bien que se haga o el mal que no se haga, sino por esperar y creer según su catecismo. (*Expulsión*, I, 3.)
>
> [...] esos personajes píos que hacen tan poca estima de las obras realizadas y se estiman reyes del cielo e hijos de los dioses tan sólo en virtud de una enojosa, vil y necia fantasía, y que creen y atribuyen más a una vana, bovina y asnal confianza que a una acción útil, real y magnánima. (*Expulsión*, II, 1.)

La crítica de Erasmo contra Lutero tiene un interesante componente sociopolítico, y el humanista holandés advierte en *El predicador* de la imprudencia social que supone divulgar una idea como la de la justificación por la sola fe:

> Cuando oyen decir que la fe sola justifica al hombre, que de nuestras obras no resulta ninguna justicia, la multitud saca de ahí que no es preciso aplicarse a las buenas obras, y que poco importa cómo sean nuestras obras, con tal de que creamos que Cristo es nuestra justicia.

Como hemos visto más arriba, en el «Prefacio» de *Sobre el libre albedrío* el aviso atañe a otras doctrinas teológicas del mismo estilo, por ejemplo la predestinación, que Lutero difunde imprudentemente entre el pueblo: «Con estas opiniones divulgadas por doquier, ¡qué vía abierta a la impiedad para un sinnúmero de personas, en especial dada su gran torpeza, estupidez, malicia e irrevocable inclinación a cualquier clase de impiedad!». Bruno recoge estas reflexiones, aunque en él, como muestra Miguel Ángel Granada, aparecen fuertemente marcadas por la concepción averroísta de la religión. A sus ojos, en efecto, ésta no es más que un instrumento pedagógico-político sin valor de verdad.

En otro diálogo, en *Del infinito: el universo y los mundos* (1585), el Nolano parece pensar en Erasmo cuando se refiere a los «dignos teólogos» y «verdaderos padres y pastores de pueblos» que, si bien no ponen trabas a la libertad filosófica, son contrarios a divulgar ciertas doctrinas peligrosas (como la de la necesidad de todas las cosas), pues

saben que la fe es indispensable para mantener al pueblo ignorante en el orden:

> Sin embargo, yo alabo que algunos dignos teólogos no los admitan [los silogismos demostrativos que avalan la negación de la libertad humana], porque considerando prudentemente saben que con esa necesidad los pueblos rudos e ignorantes terminan por no poder concebir cómo puede darse la libertad y la dignidad y méritos de justicia, por lo cual confiados o desesperados bajo un destino seguro resultan necesariamente malvadísimos. [...] Algunos de los verdaderos padres y pastores de pueblos suprimen esa manera de hablar y otras parecidas quizá para no dar ocasión a malvados y seductores, enemigos de la sociedad y del bien común, de extraer conclusiones nocivas abusando de la simplicidad e ignorancia de quienes difícilmente pueden comprender la verdad y están prontísimamente dispuestos al mal. (*Del infinito*, d. 1.)

El *Coloquio de los siete sabios (Colloquium Heptaplomeres)*, audacísima discusión religiosa de finales de siglo atribuida a Juan Bodino, nos proporciona otro indicio de la recepción de Erasmo en los medios más avanzados de la época. Aparte de otra versión de la crítica política al principio de la justificación por la sola fe («Tal opinión es la ruina y destrucción general de la república»), el *Coloquio* contiene una referencia explícita al famoso *Sancte Socrates* de *El banquete religioso* de Erasmo: «Entre los filósofos [paganos] también hubo muchísimos varones de gran virtud e integridad con los que no se pueden comparar los cristianos. Y no sin razón dice Erasmo: "Falta poco para que yo diga: Santo Sócrates, ruega por nosotros"». También el «libertino» La Mothe Le Vayer cita este pasaje en el diálogo *Sobre la divinidad (Sur la divinité)*. Y para acabar, otro «libertino», el médico Guy Patin, gran admirador del humanista holandés, en cierta ocasión exclama: «¡Oh qué excelente personaje era el bueno de Erasmo!».

OBRAS DE ESTA EDICIÓN

Enquiridion. Manual del caballero cristiano

El *Enchiridion militis christiani, saluberrimis praeceptis refertum (Manual del caballero cristiano, lleno de preceptos salubérrimos)*, compuesto entre 1501 y 1502 (*cf.* Allen, 164), se publicó por primera vez en 1503

en Amberes (en las prensas de Martens) como parte de un volumen de *Lucubratiunculae*, sin que concitara mucha atención. Tras algunas reimpresiones, se volvió a editar, ligeramente revisado, en 1518 (Basilea, Froben), precedido por una carta a Paul Volz, y fue entonces cuando obtuvo un éxito fulminante, como indica el torrente de ediciones y traducciones que se sucedieron, entre ellas la castellana, realizada en 1524 por Alonso Fernández de Madrid, el Arcediano del Alcor, y publicada en 1526 por la imprenta complutense de Miguel de Eguía. Al respecto, el clérigo humanista Juan de Maldonado escribe a Erasmo en septiembre de 1526: «Ya el *Enquiridion* ha salido en español, y, con tener muchos millares de ejemplares impresos, no logran los impresores contentar a la muchedumbre de los compradores» (Allen, 1742). Como escribe Roland Bainton, el *Enquiridion*, más que cualquier otra obra de Erasmo, le convirtió en el portavoz de la reforma cristiana y en el mentor de Europa entera.

El *Enquiridion* es un manual de piedad, una guía espiritual dirigida a un público laico que vive en el mundo. Parte del supuesto de que, para ser un verdadero cristiano, no es necesario (ni quizá tampoco recomendable) apartarse de la vida secular y entrar en religión. La célebre fórmula *Monachatus non est pietas* («El monacato no es la piedad»), que aparece en la página final del libro, compendia la idea de que la vida monástica no es la vida cristiana por excelencia, no es ni siquiera garantía de verdadero cristianismo; constituye tan sólo una opción que puede convenir a algunos. El término *Enquiridion* encierra, sin embargo, una ambigüedad: significa «manual», pero también «puñal». Erasmo concibe la existencia en el mundo como una lucha entre carne y espíritu, entre apariencia y realidad, entre lo terrestre y lo eterno, y el cristianismo como una guerra interna contra uno mismo, contra el vicio y el pecado que se alojan en el interior de cada uno: «Hay un único camino para llegar a ella [la paz]: hacernos a nosotros mismos la guerra para combatir sin cuartel nuestros vicios» (cap. III).

Así pues, el pacifista Erasmo urge a tomar las armas espirituales contra los propios pecados. Ésta es la única guerra permitida —y exigida— al cristiano: no «la guerra de un hombre contra otro, sino consigo mismo» (cap. III). Y no parece casual que, en el comentario al adagio *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*, se asocie expresamente la activación de este combate espiritual con el abandono de las armas materiales:

> Después de que Cristo ordenó envainar la espada, ya no está permitido a los cristianos combatir, excepto ese hermosísimo combate con los abominables enemigos de la Iglesia: el afán de dinero, la iracundia, la ambición, el miedo a la muerte. [...] Si no los sometemos, nadie podrá tener una paz verdadera ni consigo mismo ni con los demás.

El planteamiento de Erasmo ha podido parecer a veces más moral que propiamente religioso. Y en efecto, al inicio de la regla 4 del *Enquiridion* leemos: «Piensa que Cristo no es una palabra vacía, sino *[nihil aliud quam]* amor, sencillez, paciencia, transparencia, en suma, todo lo que él enseñó. [...] Se vuelve a Cristo todo aquel que se deja llevar por el bien» (cap. VIII). A partir de este pasaje, Lucien Febvre concluye: «Cristo no es un hombre ni una persona [...]. Es una enseñanza, una doctrina moral, nada más que las virtudes que predica». Pero qué duda cabe de que para Erasmo moralidad y comunión con Cristo se confunden, y de que, en este sentido, puede hablarse del cristocentrismo erasmiano, sólo que no se trata tanto del redentor crucificado cuanto del maestro de vida que nos invita a practicar las virtudes predicadas y encarnadas por Él: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6).

Dios, insiste Erasmo en la regla 5, es espíritu y sólo se complace en los sacrificios espirituales (Jn 4, 24). No demanda sacrificios carnales ni ceremonias exteriores, ningún culto que sea visible. Todo esto es propio de los cristianos aún niños, aún judaizantes. El monaquismo, con su obsesión por las cosas visibles, corresponde también a una interpretación materialista del mensaje de Cristo. Cierto que hay que tolerar pacientemente las prácticas exteriores, no precipitarse a abolirlas. Pero todo cristiano debe avanzar de lo visible a lo invisible, de lo carnal a lo espiritual, de lo exterior a lo interior: «Es contra naturaleza permanecer siempre niño» (cap. II). El dualismo de Erasmo, de impronta platónica, es radical: apenas una alusión al dogma de la resurrección de los cuerpos, en la última línea del capítulo V, evoca la antropología propiamente cristiana.

Elogio de la locura

El propio Erasmo, en la carta al teólogo Martín Dorp (mayo de 1515, carta 337), explica el contexto en el que escribió la obra:

> Acababa de volver de Italia, y era huésped de mi amigo Moro, cuando un ataque de riñón me imposibilitó salir fuera de casa durante varios días. Mis libros no habían llegado todavía, y aunque hubieran llegado, mi enfermedad no me permitía aplicarme a estudios serios. Sin nada que hacer comencé a distraerme con el *Elogio de la locura*, sin idea de publicarlo, sino como distracción del dolor que me aquejaba.

Esta explicación no es contradictoria con la que aparece en la carta a Moro (en realidad dirigida a los lectores) que suele encabezar el *Elogio*, donde nos cuenta que decidió entretenerse «ensayando el *Elogio*» —es decir, meditando sobre la *inventio* de la obra— mientras cruzaba los Alpes, camino de Inglaterra, «obligado como estaba a ir a caballo», sin querer perder el tiempo «en conversaciones vanas y de poca monta». Ambas cartas, junto con el adagio 1140, en el que Erasmo realiza una defensa de su obra, constituyen las principales fuentes primarias para entenderla.

No es exagerado afirmar que en el *Elogio*, a pesar de su brevedad, están contenidos buena parte de los intereses temáticos de Erasmo: desde el irenismo cristiano a las críticas a los teólogos escolásticos, desde la importancia filológica del estudio del griego hasta su preocupación educativa, desde la ironía culta a los juegos verbales. Obras anteriores como *Antibárbaros*, el Nuevo Testamento, algún adagio como los *Silenos de Alcibíades* o las obras pacifistas habían tocado estos mismos temas. Y es sabido que el propio Erasmo, en la citada *Carta a Martín Dorp*, comparó el *Elogio* con el *Enquiridion*:

> Mi propósito en la *Moría* fue exactamente el mismo que en mis demás obras. Tan sólo el estilo es diferente. En el *Enquiridion* traté simplemente de exponer la vida cristiana. [...] Y en la *Moría* expresé las mismas ideas que en el *Enquiridion*, pero en broma. Quise aconsejar, no morder; hacer el bien, no insultar; trabajar, pero no contra los intereses de los hombres.

En cuanto a la estructura, hay cierta coincidencia entre los críticos en dividir el libro en tres partes. En la primera, la locura proporciona la ilusión necesaria para que la vida sea más tolerable; empieza celebrando la estulticia general que afecta a los mortales, desde la que tiene como motivo el amor y el instinto sexual hasta las obsesiones más concretas (el jugador, el cazador, etc.); predomina aquí el tono lucianesco, con alguna influencia de la locura medieval (*La nave de los*

locos, por ejemplo). En la segunda, la locura es la que quita y pone cargos eclesiásticos y les ayuda para que no sean conscientes de su irresponsabilidad; luego distingue entre dos tipos de locura, una destructora y otra afable, y recrea un tema tradicional: los diversos grupos sociales afectados por la locura. En la tercera parte, por último, tras señalar que va a citar las «autoridades» en las que se apoyan sus palabras, termina hablándonos de la locura de Cristo, de la locura de la Cruz: la más pura y elevada de las locuras. Es la conclusión de la obra: la sátira inicial ha desaparecido.

El título completo de la primera edición del *Elogio* (M. Schürer, Estrasburgo, 1514) es *Morias enkomion id est Stultitiae Laus, Erasmi Roterodami declamatio*, es decir: «Encomio de la "Moría", esto es, elogio de la locura. Declamación de Erasmo de Rotterdam». Esta edición tiene hasta cuatro extensos pasajes añadidos que modifican la estructura de la obra pero perfilan mejor el contenido en sus aspectos crítico y satírico, sin contradecir la acentuación de la inspiración religiosa del libro.

La edición de 1515 (Basilea, Froben) destaca por el comentario ya mencionado del humanista Gerard Listrius y por los famosos 83 dibujos a plumilla que Hans Holbein el Joven añadió hacia 1516 en uno de los ejemplares.

Un dato objetivo, más que ningún comentario, nos permite captar el éxito contemporáneo de esta obra: de las mil ochocientas copias de que constaba la edición de Froben de 1515 se vendieron mil doscientas en pocos días y se hizo necesario preparar una reimpresión. Antes de la muerte de Erasmo, el *Elogio* se publicó casi cuarenta veces, pasó por las manos de más de veinte editores diferentes y recaló en once ciudades distintas, entre ellas Venecia, Florencia, Basilea, Lyon, París, Estrasburgo, Colonia, Deventer y Amberes.

La traducción más antigua de la que se tiene noticia es la checa, que el humanista Gregorius Gelenius tenía terminada hacia 1512 pero que no se imprimió hasta el siglo XIX. La segunda fue la francesa de George Halewin, impresa en 1520. En los años siguientes aparecieron versiones al alemán (1534), al italiano (1539), al inglés (1549) y dos al holandés (1560 y 1582). De todas ellas, la italiana de Antonio Pellegrini es la primera completa y la más cuidada; la inglesa de sir Thomas Cheloner se basa en esta última y tiene en cuenta el comentario de Listrius.

En España no hubo traducción hasta el siglo XIX, aunque algunos pasajes del libro fueron adaptados o imitados en obras como el poema

Triunfos de la locura (1521) del bachiller Hernán López de Yanguas, o la *Censura de la locura humana y excelencias della* (Lérida, 1598) de Jerónimo de Mondragón.

Coloquios

«Hay muy pocos libros que hayan hecho tanto ruido como los *Coloquios* de Erasmo», dirá con razón Pierre Bayle en su *Dictionnaire historique et critique* («Erasme», *observación* Q). Y, sin embargo, el origen de esta obra en su momento popularísima y polémica se encuentra en un humilde empeño didáctico: los modelos de conversación que compuso Erasmo, durante su estancia en París en los últimos años del siglo XV, para enseñar a los alumnos a los que daba lecciones de latín. La primera edición, publicada en 1518 por Froben en Basilea y sin el conocimiento del humanista holandés («mía y no mía», dirá más adelante), apenas es otra cosa que un pequeño manual de buena conversación latina. El libro obtuvo un éxito inmediato y se reimprimió no menos de treinta veces con abundantes cambios y añadidos. En 1522, Erasmo publica una edición mucho más amplia y ambiciosa, de nuevo en las prensas de Froben: ya no se trata sólo de mejorar las habilidades lingüísticas de los estudiantes de latín, sino de «formar para la vida» (así lo señala el nuevo título). En las sucesivas ediciones (hasta llegar a la última, publicada en marzo de 1533, de ochocientas páginas) los *Coloquios*, sin perder nunca del todo su condición inicial de texto didáctico, se irán convirtiendo cada vez más en una obra de crítica y educación moral y religiosa, y, al mismo tiempo, en un gran fresco de la vida cotidiana de la época.

Los *Coloquios* son un conjunto de diálogos vivos, claros, elegantes, auténticas «comedias en un solo acto», para decirlo con Halkin. Predomina en ellos el toque ligero, abundan los momentos jocosos, pero el fondo siempre es serio. Si el *Elogio de la locura* expresa «las mismas ideas que el *Enquiridion*, pero en broma» *(Carta a Martín Dorp)*, los *Coloquios* contienen una exposición llana y festiva de la *philosophia Christi*: «Sócrates hizo descender la filosofía del cielo a la tierra. Yo la he introducido en los juegos, las conversaciones y las comidas» *(Sobre la utilidad de los Coloquios)*.

En la selección de *Coloquios* que ofrecemos, efectuada por Pedro R. Santidrián, está muy bien representado el Erasmo satírico y polemista. En particular, por su objeto preferente: la denuncia de la dege-

neración religiosa, de la ignorancia y los abusos del clero... Así, en *Los votos imprudentes* se critican las peregrinaciones y las indulgencias; en *Los funerales* se contrapone la trabajosa agonía de Jorge el Balear, entre ceremonias vacías y sórdida avidez frailuna («¿Tantos buitres sobre un solo cadáver?»), a la de Cornelio de Mons, sencilla, discreta, gozosa, profundamente cristiana; en *El coloquio de los ancianos* se somete a inmisericorde revisión una lista de órdenes religiosas. La sátira recae también sobre las costumbres de los nobles, que «se lo pueden permitir todo impunemente», en *El caballero sin caballo o la falsa nobleza*. Y no falta en los *Coloquios* seleccionados otro de los grandes temas erasmianos: la denuncia de la miseria de la guerra, que «cubre la sentina de todos los crímenes» *(El caballero sin caballo o la falsa nobleza)*, y de la corrupción moral de sus profesionales *(El soldado y el cartujo, Los funerales)*. En *Caronte o contra la guerra* Erasmo escenifica un hilarante diálogo entre el barquero de la laguna Estigia y Alástor, genio infernal camarada de las Furias: ambos se congratulan de la situación de Europa, no sin prevenir contra cierto peligroso polígrafo que «con su pluma no deja de atacar la guerra y de llamar a la paz» (por supuesto, Erasmo). Los predicadores que incitan a la guerra en cada una de las naciones enfrentadas son, en cambio, los más seguros aliados de estos macabros amigos.

Los *Coloquios* adoptan también, sin embargo, un punto de vista constructivo. En *La formación religiosa de los niños*, por ejemplo, la caracterización positiva de la verdadera piedad prevalece sobre la crítica de los ritos y las prácticas formales. *El soldado y el cartujo* presenta a un monje que ha profesado sus votos sin precipitación y de manera responsable. Cuando el soldado le objeta —recurriendo a un argumento frecuente en el propio Erasmo— que eso es recaer en una religiosidad judaica, puramente exterior y ceremonial, se limita a alegar que las normas establecidas deben cumplirse si con ello se preserva la buena convivencia y se evita el escándalo. Como ya hemos dicho, la muerte de Cornelio de Mons, narrada en *Los funerales*, es ejemplarmente cristiana.

El banquete religioso, el más largo de los *Coloquios* y una de las piezas más representativas del pensamiento de Erasmo, ilustra la relectura cristiana del ideal clásico que lleva a cabo el humanista holandés. Se trata de un diálogo tan piadoso como docto y placentero, celebrado en un marco bellísimo bajo los auspicios de la imagen de un Cristo benévolo que levanta su mano derecha hacia el cielo, «mientras con la izquierda parece invitar y atraer al visitante». En

él Erasmo aboga, una vez más, por el acuerdo entre cristianismo y cultura clásica. Por supuesto, la fe cristiana es la medida, «no podemos nada por nosotros mismos» y sólo la verdad evangélica conduce a la vida eterna. Pero ello no obsta para que Cicerón, Plutarco o Sócrates, paganos anteriores a Cristo, sean figuras que rozan la santidad:

> Cierto que debemos reconocer a las Sagradas Escrituras la suprema autoridad, pero a veces he encontrado en los antiguos y entre los paganos, incluso poetas, dichos o escritos tan puros, tan elevados y tan divinos que no puedo dejar de pensar que en el momento de escribir un genio animaba su corazón. Y el espíritu de Cristo se difunde quizá más ampliamente de lo que imaginamos, y en la comunidad de los santos hay muchos que no figuran en el calendario.

Otro gran tema erasmiano, el encomio de la vida conyugal, aparece en *El galán y la dama*, uno de los *Coloquios* más populares: si bien una joven virgen es una joya preciosa, «¿hay algo más contrario a la naturaleza que una virgen vieja?». Erasmo prefiere al fariseísmo habitual en el celibato la casi virginidad del matrimonio que lo es «más de almas que de cuerpos».

«¿No hago castos incluso los lupanares?», se pregunta Erasmo en *Sobre la utilidad de los Coloquios* (una apología del libro añadida en 1526). En efecto, el humanista no teme entrar en el reservado más íntimo de un prostíbulo en *El joven y la prostituta*, recreación de la vieja leyenda de santa Tais —al contrario, bromea haciendo decir a la prostituta Lucrecia: «Nadie tan célebre como Erasmo entre nosotros»—. Lo hace para exhortar al arrepentimiento y al cambio de vida, que a su juicio constituyen en sí mismos la mejor penitencia. Como siempre en Erasmo, la piedad se funde con la moral. En *La realidad y el nombre* el humanista holandés denuncia los juicios equivocados o, más bien, invertidos *(praepostera)* por los que determinadas palabras como «mentiroso» o «ladrón» son aborrecidas, y no, en cambio, la realidad correspondiente. *El coloquio de los ancianos* presenta, a través del dulce Glición, un modelo de vida fundado en el sosiego, la buena voluntad y la prudente medianía. Glición es una suerte de epicúreo cristiano que intenta «sacar lo mejor de todas las cosas». El último coloquio escrito por Erasmo se titula precisamente *El epicúreo*. El humanista sostiene que Cristo, y sólo Él, «nos ofreció la existencia más dulce y la más llena de verdadero placer», y no re-

trocede ante la paradoja de que nadie pueda ser considerado más auténticamente epicúreo que el cristiano cabal.

Los *Coloquios* conforman, en suma, el mejor instrumento de la ilustración cristiana que soñó Erasmo: aprovechando las enormes posibilidades de difusión que comportaba la imprenta, se trataba de llevar al mayor número posible de personas la mejor educación literaria y religiosa. La tarea de extender las *bonae litterae* y, a la vez, un cristianismo espiritual y depurado, parecía entonces tan factible como urgente. En *Sobre la utilidad de los Coloquios*, Erasmo escribe:

> [...] Y es muy importante implantar el gusto por lo óptimo en las mentes de los jóvenes [...]. Y este pequeño libro, si se lee y comenta a la tierna juventud, la conducirá a numerosas disciplinas más útiles: a la poesía, a la retórica, a la física, a la ética y, por último, a lo que se refiere a la piedad cristiana.

En el coloquio *El arte de aprender* descarta, sin embargo, la existencia de un método mágico *(ars notoria)* para adquirir las ciencias rápidamente y con un mínimo esfuerzo. No hay atajo maravilloso que conduzca al conocimiento: las únicas vías son el trabajo y la perseverancia; Isócrates, el orador ático, tenía razón al decir: «Serás sabio si quieres aprender» (*Ad Demonicum*, 18).

Era sin duda un proyecto muy ambicioso que por un momento pareció estar llevándose a término. «Estáis viendo que el teatro del mundo cambia», asegura Erasmo en *El abad y la mujer ilustrada*. *El banquete religioso* nos ofrece un magnífico ejemplo de una discusión teológica mantenida por profanos y con un lenguaje comprensible para todos. Cuando uno de sus interlocutores se pregunta si es lícito que profanos como ellos se ocupen de asuntos teológicos, la respuesta que recibe es: «Yo creo que no sólo nosotros podemos hablar de estos temas, sino incluso los galeotes, con tal de que no se atrevan temerariamente a definirlos de forma dogmática». Unas décadas más tarde, Montaigne pensará con toda probabilidad en Erasmo y en sus herederos al lamentarse de que haya quien pretende difundir en exceso las Sagradas Escrituras, traduciéndolas incluso al bretón o al vasco, y quien mezcla la religión con los ejercicios didácticos o lúdicos (*Ensayos*, 1, 56). Los tiempos habían cambiado. Basta comparar, en efecto, la actitud de Erasmo y la de Montaigne frente a la «mujer ilustrada». Pese a las bromas poco feministas del coloquio *El pequeño senado o la asamblea de las mujeres*, el holandés retrata con simpatía y esperanza a Magdalia, mujer culta y

refinada *(El abad y la mujer ilustrada)*; en el caso del gentilhombre perigordino, la simpatía se torna a veces áspera denuncia, como si diera crédito a la tesis del abad caricaturizado por Erasmo: «Saber no es cosa de mujeres» (*cf. Ensayos*, I, 24; I, 56; III, 3). Magdalia se pregunta: «¿Consideras humano a quien no sabe ni quiere saber?»; Montaigne, por su parte, parece creer en la conveniencia de hacer voto de ignorancia (*Ensayos*, III, 12; *cf.* II, 12). En el intervalo que separa una y otra opinión se había producido el colapso del proyecto erasmiano, atenazado entre el inmovilismo católico y la impaciencia reformista.

Con todo, la semilla quedó esparcida por buena parte de Europa. En tierras hispánicas los *Coloquios* gozaron cuando menos de una extraordinaria acogida inicial. En la primera mitad del siglo XVI varios traductores, pero sobre todo fray Alonso de Virués, vertieron doce de ellos al castellano.

CRONOLOGÍA

1467 Desiderio Erasmo nace en Rotterdam.

1475 Asiste, hasta 1484, a una prestigiosa escuela de gramática en Deventer.

1487 Erasmo ingresa en el monasterio de los agustinos de Steyn. Compone numerosos poemas latinos y redacta dos escritos en prosa: *Del desprecio del mundo* y una primera versión de *Antibárbaros*.

1492 Es ordenado sacerdote.

1493 Deja el convento y empieza a trabajar como secretario de Enrique de Bergen, obispo de Cambrai.

1495 Se traslada a París para estudiar teología en la Universidad.

1496 Publica una compilación de poemas e imparte lecciones particulares a jóvenes acomodados. Compone manuales de conversación en latín.

1499 Viaja a Inglaterra, invitado por su alumno lord Mountjoy.

1500 Regresa a Francia y publica en París la primera edición de los *Adagios*. Pone gran empeño en aprender griego.

1501 Vive hasta 1505 entre París y los Países Bajos. Efectúa rápidos progresos en el estudio del griego.

1503 Publica en Amberes el *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*.

1506 Tras unos meses de estancia en Inglaterra, emprende viaje a Italia. En París edita las traducciones de Luciano. Durante la travesía de los Alpes compone *Poema sobre la vejez*. En septiembre recibe el diploma de doctor en teología por la Universidad de Turín.

1508 Publica en Venecia una nueva edición de los *Adagios*, sustancialmente ampliada (la edición aldina), que contiene 3.260

sentencias, algunas acompañadas de extensos comentarios: *Sin prisa, pero sin pausa* y *Los trabajos de Hércules*.

1509 Estancia de unos meses en Roma, para partir luego hacia Inglaterra. Durante el viaje compone «a caballo» el *Elogio de la locura*, que finalizará en Londres, en casa de Tomás Moro.

1511 Probable publicación, en París y sin fecha, de la *editio princeps* del *Elogio*.

1512 En Cambridge desde el año anterior, Erasmo publica *Sobre la doble abundancia de palabras y cosas*. Trabaja en una nueva edición del Nuevo Testamento.

1513 Escribe el diálogo satírico *Julio II excluido del reino de los cielos*.

1514 De nuevo en el continente, en agosto Erasmo es acogido con entusiasmo en Basilea, donde inicia una relación de amistad y colaboración profesional con el impresor Juan Froben. Aparece una nueva edición del *Elogio*, impresa por M. Schürer en Estrasburgo, con importantes añadidos.

1515 Froben publica una nueva edición (comentada) del *Elogio* y asimismo otra de los *Adagios*, que incluye ensayos de considerable extensión y muy críticos, como *Silenos de Alcibíades* y *La guerra es dulce para quienes no la han vivido*.

1516 Erasmo, en el cenit de su gloria, es nombrado consejero honorario del príncipe Carlos de Borgoña (que se convierte enseguida en rey de España). Publica en Lovaina *Educación del príncipe cristiano*, dedicada a Carlos, y en Basilea el *Novum Instrumentum* (edición grecolatina del Nuevo Testamento con anotaciones).

1517 El papa León X le dispensa de llevar el hábito de monje y le declara legalmente elegible para recibir beneficios (pese a su nacimiento ilegítimo). Se traslada a Lovaina, donde es aceptado como miembro de la Facultad de Teología. En diciembre publica en Basilea la *Lamentación de la Paz*.

1518 Importante nueva edición del *Manual del caballero cristiano*, precedido de una carta a Paul Volz. Publica *Razón o método de la verdadera teología*.

1520 Publica *Antibárbaros*, cuya primera versión se remonta a 1488-1489, y, anónimamente, una obra que intenta conciliar las partes en conflicto: el *Consejo*.

1521 Publica *Del desprecio del mundo*. En otoño abandona Lovaina y se traslada a Basilea.

1522 Froben imprime la primera edición firmada de los *Coloquios,* diálogos latinos escritos en estilo familiar. Publicación de *Sobre la reducción de cartas* y *Sobre la prohibición de comer carne.*

1522 Entre esta fecha y 1524 publica las *Paráfrasis* de los cuatro Evangelios, que dedica respectivamente al emperador (san Mateo), a Francisco I de Francia (san Marcos), Enrique VIII de Inglaterra (san Lucas) y Fernando de Austria (san Juan). En 1924 aparece también *Exomologesis.*

1524 Publicación del coloquio *Interrogatorio sobre la fe*: uno de los interlocutores, católico, constata que los luteranos aceptan todos los dogmas de la fe cristiana, es decir, los artículos del Credo. En septiembre publica finalmente *Sobre el libre albedrío*, que marca su definitiva ruptura con Lutero.

1526 Publica la *Institución del matrimonio cristiano*, dedicada a Catalina de Aragón. El *Enquiridion* se publica en castellano.

1527 La Facultad de Teología de París condena a Erasmo a instancias de su síndico Noël Bédier.

1528 Publica en marzo, en Colonia, *Apología a ciertos monjes españoles*, en respuesta a las críticas presentadas en la Conferencia de Valladolid. Publicación del diálogo *El ciceroniano.*

1529 Erasmo abandona Basilea el 13 de abril, tras la abolición del culto católico, y se instala en la católica Friburgo de Brisgovia. En septiembre publica en Basilea *De cómo los niños precozmente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras de manera liberal.*

1530 Escribe *Utilísima consulta sobre si se ha de hacer la guerra a los turcos.* Publica *De la urbanidad en las maneras de los niños.*

1533 Publicación de *El epicúreo*, el último de sus coloquios, y *Sobre la restauración de la concordia de la Iglesia*, que envía al papa Paulo III. Nueva edición de los *Adagios*, muy aumentada.

1534 Aparece *Preparación y aparejo para bien morir.*

1535 Erasmo regresa a Basilea, donde publica su obra más extensa: *El predicador.*

1536 En enero publica su última obra, *Sobre la pureza del tabernáculo o de la Iglesia de Cristo.* Edición final (en Basilea) de los *Adagios*, que ahora son 4.151. Erasmo trabaja en la edición de las obras de Orígenes (publicadas póstumamente).

1536 Erasmo muere la noche del 11 al 12 de julio en Basilea. Es enterrado en la catedral.

GLOSARIO

ALEGORÍA *(allegoria)*
Si los teólogos escolásticos tendían a interpretar las Sagradas Escrituras a partir de pautas dogmáticas fijadas de antemano, Erasmo atribuye a la exégesis bíblica el objetivo básico de establecer la correcta interpretación literal de los textos mediante un tratamiento filológico (*cf.* NUEVA TEOLOGÍA). Ello no es óbice para que conceda gran importancia a la interpretación alegórica, imprescindible para descubrir el contenido espiritual oculto tras la letra (*cf.* SILENOS). En el caso del Antiguo Testamento, repleto de relatos fabulosos, lascivos o violentos, la exégesis bíblica no puede sino ser predominantemente alegórica (*cf.* JUDAÍSMO). Pero el sentido espiritual sólo es asequible desde el fundamento del sentido literal: la exégesis debe partir del texto mismo y no alejarse de él.

BUENAS LETRAS *(bonae litterae)*
La expresión designa la cultura clásica, cuyo estudio Erasmo, como los demás humanistas, considera base imprescindible de las ciencias, la moral y la sabiduría, hasta el punto de sostener que sin las letras el hombre apenas es humano. Pero a sus ojos la cultura antigua no es sino una propedéutica que debe ser referida a Cristo: «¿Amas las letras? Estupendo, si las amas por Cristo» (*Enquiridion*, cap. VIII, regla 4).

COMA JOÁNICO *(comma Johanneum)*
Se trata de un inciso de contenido trinitario que figura en el texto de la Vulgata: «Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y los tres son uno...» (1 Jn 5, 7-8). Al constatar que el inciso en cuestión no aparece en los manuscritos griegos del Nuevo Testamento que maneja, Erasmo cuestiona su autentici-

dad y lo excluye de las dos primeras ediciones del *Novum Instrumentum*. Sin embargo, a partir de la tercera edición, en 1522, se pliega a las fuertes presiones que recibe y reintroduce el pasaje, no sin advertir de sus dudas.

CONDESCENDENCIA *(synkatabasis)*
La idea de la tolerancia de la diversidad religiosa es ajena a Erasmo, pero tras la Reforma recomienda a las facciones en liza basar su comportamiento en la «condescendencia», esto es, en la acomodación al punto de vista ajeno, el esfuerzo por minimizar las divergencias y la renuncia mutua. Dios mismo, que se acomoda a la debilidad humana para darse a conocer a los hombres y conducirlos a la salvación, proporciona el supremo ejemplo de condescendencia (*cf.* HABLAR APROPIADAMENTE y CONSENSO DE LA IGLESIA). Erasmo se opone al empleo de la fuerza como método para recuperar la concordia religiosa, objetivo final irrenunciable: «Lo que se impone por la fuerza no puede ser sincero; a Cristo no puede complacerle sino lo que es espontáneo» («Prefacio» a las obras de san Hilario); denuncia el recurso a la violencia por parte de los movimientos reformados y reclama, incluso, pensando en la situación de las minorías católicas en las ciudades protestantes, una suerte de tolerancia civil provisional. *Cf.* HEREJÍA.

CONSENSO DE LA IGLESIA *(consensus ecclesiae)*
Es el acuerdo general que une a la Iglesia (es decir, al pueblo cristiano) en torno a ciertas doctrinas y usos. Erasmo considera que este acuerdo de la comunidad cristiana obedece a la acción del Espíritu Santo y es, por tanto, vinculante, al margen de inclinaciones o dudas personales. Aquí reside el límite de la CONDESCENDENCIA que preconiza.

CONSTITUCIONES HUMANAS *(constitutiones humanae)*
La expresión se refiere a las leyes, costumbres, reglas, ceremonias, prohibiciones u obligaciones que conforman la práctica de la piedad cristiana pero no proceden de la enseñanza de Cristo y los apóstoles, sino que han sido introducidas por la Iglesia a lo largo de la historia. Según Erasmo, estas «constituciones» inventadas por los hombres a menudo sobrecargan y desfiguran la genuina piedad evangélica y son innecesarias cuando no perniciosas. Para Erasmo, todo aquello que la Iglesia ha añadido a la enseñanza evangélica tiene un valor relativo y provisional, y la Iglesia misma puede revocarlo. Sin embargo, no aspira a suprimir las constituciones humanas de forma inmediata, sino

que más bien pretende avanzar hacia su extinción de manera prudente y gradual, por medio de la persuasión, sin recurrir a coacciones ni prohibiciones. *Cf.* HABLAR APROPIADAMENTE Y JUDAÍSMO.

CIUDADANO DEL MUNDO *(civis mundi)*
Al contrario que la mayoría de los humanistas (desde Petrarca hasta Budé, Hutten, Moro o Vives), Erasmo se muestra indiferente o incluso hostil ante el hecho *nacional.* Considera que el orgullo nacional es una forma de amor propio y constata que los poderosos lo atizan para justificar las guerras: «El inglés es enemigo del francés únicamente porque es francés... ¿Por qué una cosa de tan poca importancia pesa más en ellos que tantos lazos naturales y tantos lazos que los unen a Cristo?» (*Lamentación de la Paz*; *cf. Educación del príncipe cristiano*, cap. 11). Por lo demás, el internacionalismo no le conduce a aprobar la idea de imperio o monarquía universal, sino que más bien se muestra favorable a una suerte de aislacionismo político.

COMPENDIO DEL CRISTIANISMO *(compendium philosophiae Christi)*
Erasmo plantea a menudo la conveniencia de establecer «un COMPENDIO de la *PHILOSOPHIA CHRISTI*» que presente de modo sucinto y claro todo lo que el cristiano debe saber en torno a la fe y a la moral. En el importante prefacio a su edición de las obras de san Hilario (*Carta a J. Carondelet*, 5 de enero de 1523) deplora que, para hacer frente a la herejía, la Iglesia incremente el número de dogmas de fe, y defiende su reducción para asegurar la unidad cristiana: «Lo esencial de nuestra religión *[Summa nostrae religionis]* es la paz y la unanimidad. Pero éstas no pueden alcanzarse sino a condición de que limitemos todo lo posible las definiciones y de que en muchos puntos dejemos a cada cual seguir su criterio». El incremento de los dogmas es ocasión, en efecto, de discusiones y herejías.

CURIOSIDAD IMPÍA *(impia curiositas)*
La indagación acerca de los arcanos de la naturaleza por medio de la débil inteligencia humana constituye una forma impía de curiosidad. Con mayor razón, puede decirse lo mismo en el caso de los misterios divinos. Es sacrílego, además de vano, intentar explicarlos. En realidad, el empeño por apoyar en razones humanas las verdades reveladas indica falta de confianza en Dios y tiende a debilitar la fe, pues parece descubrir su insuficiencia. *Cf.* ESCÉPTICOS.

DECLAMACIÓN *(declamatio)*
«¿Quién no sabe que las declamaciones tratan de casos imaginarios *[fictis thematis]* y tienen por objeto ejercitar el ingenio?», escribe Erasmo en la *Apología de la declamación sobre el matrimonio (Apologia pro declamatione matrimonii)*. En contraste con los discursos reales que se pronuncian en los tribunales o en las asambleas políticas, las declamaciones son en principio discursos ficticios en los que, a modo de entrenamiento, se argumenta en favor y en contra de una tesis. Pero en ocasiones los temas planteados constituyen no meros pretextos para exhibir la destreza retórica del autor, sino auténticos problemas morales o filosóficos. A su vez, las tesis defendidas pueden ser la expresión del verdadero punto de vista del autor. Aun no pretendiendo proclamar verdades absolutas ni formular juicios definitivos, la declamación es o puede ser, más que un mero juego literario o irónico, un discurso serio y sincero, al mismo tiempo que cauto, sobre asuntos importantes.

DEVOCIÓN MODERNA *(devotio moderna)*
Movimiento cristiano renovador iniciado en 1379 por Geert Groote en Flandes. Algunos de sus rasgos definitorios son la importancia atribuida a la piedad personal (en particular, a la oración) y a la práctica de la caridad, el regreso al Evangelio y la valoración de la vida del cristiano común. La expresión más célebre del movimiento es *La imitación de Cristo* de Thomas de Kempis.

EPICÚREOS *(epicurei)*
Según razona Erasmo en *El epicúreo*, último de sus coloquios, es epicúreo quien vive agradablemente, pero el verdadero placer sólo surge de los bienes verdaderos, y nadie sino quien vive de forma piadosa puede gozar de ellos, pues sólo la piedad une el hombre a Dios, fuente del bien supremo. La conclusión es clara aunque paradójica: «No hay epicúreos más auténticos que los cristianos que viven piadosamente», y al final del *Elogio de la locura* se sostiene que los piadosos acceden a veces a un estado extático en el que perciben como un sabor o un aroma de la felicidad celeste.

ESCÉPTICOS *(sceptici)*
Erasmo, que tacha de CURIOSIDAD IMPÍA el intento de explicar los arcanos naturales o divinos, muestra su simpatía hacia las filosofías que profesan la ignorancia o que preconizan la suspensión del juicio:

«Parte de nuestro conocimiento estriba en aceptar que hay algunas cosas que no podemos conocer, y otras muchas en que la incertidumbre es mucho más provechosa que la misma certeza» *(Carta a Dorp)*.

FILOSOFÍA DE CRISTO *(philosophia Christi)*

Con esta expresión, tomada de la patrística griega, Erasmo se refiere a la enseñanza moral y religiosa contenida en los textos evangélicos y apostólicos. Al término «filosofía», como en la cultura clásica, ha de atribuírsele aquí un sentido más práctico y existencial que teórico: la filosofía de Cristo «más consiste en los afectos del ánimo que en bien argüir, y mejor se aprende con divinas inspiraciones que con trabajos de escuelas, y más consiste en transformación de ánimo que no en razones naturales» *(Paraclesis)*. Al contrario que san Agustín y Lutero, Erasmo piensa que el pecado original no corrompe la naturaleza humana por entero, y está asimismo convencido de que la gracia divina ha beneficiado a la humanidad anterior a la venida de Cristo. Ello le permite defender que los más grandes espíritus de la Antigüedad pagana, como Sócrates, Platón, Cicerón o Séneca, anticipan en cierta medida la doctrina evangélica pese a desconocer la revelación divina. De hecho, Erasmo insiste en que la filosofía de Cristo es simplemente «una restauración y renovación de nuestra naturaleza, que al principio fue criada en puridad» *(Paraclesis)*. Para él Cristo es esencialmente un maestro cuya enseñanza puede resumirse en el precepto de la caridad.

GRAMÁTICA *(ars grammatica)*

Para Erasmo la gramática es el «fundamento de todas las disciplinas» y, como tal, debe ocupar un lugar prioritario en la enseñanza. Su descuido entraña la corrupción de las ciencias y, al cabo, la barbarie. Pero la gramática no se ocupa sólo de declinaciones, conjugaciones y reglas de concordancia: es una disciplina a la vez elemental y enciclopédica que abarca desde las reglas para hablar con corrección y propiedad hasta el estudio de los textos de los grandes autores (*cf.* Quintiliano, I, 4, 2), y exige el dominio de todas las restantes ciencias. Considera que la gramática es también esencial en los estudios sagrados (*cf.* ALEGORÍA).

HABLAR APROPIADAMENTE *(apte dicere)*

Procedente de la retórica antigua, este principio constituye para Erasmo no sólo la esencia del arte oratorio, sino un modelo general de conducta. Se trata en suma de acomodar siempre el discurso *(aptum,*

accomodatio) al carácter del propio orador, al tema tratado, al auditorio, al lugar, al tiempo y a todas las demás circunstancias. Ello implica no decir ciertas verdades ante cualquiera, en cualquier momento y de cualquier modo, evitar el choque frontal con los prejuicios, hacer concesiones, disimular provisionalmente lo que se pretende comunicar, presentarlo de manera gradual, con tacto y prudencia. *Cf.* CONDESCENDENCIA Y CONSTITUCIONES HUMANAS.

HEREJÍA *(haeresis)*
En un primer sentido, el término atañe a las doctrinas; en el sentido propiamente erasmiano, a los comportamientos. En cuanto al primero, Erasmo señala que las herejías son inseparables de la definición de dogmas: «Cuantos más dogmas hay, más materia de herejía» (*Carta a Warham*, Allen, 1451). Admite una gran libertad y diversidad de opiniones sobre los puntos inciertos no esenciales para la salvación (*cf.* COMPENDIO DEL CRISTIANISMO), pero a la vez advierte de la conveniencia de saber suspender el juicio y permanecer en la duda: «Definimos tantas cosas que podrían ser ignoradas o abandonadas a la duda sin perjuicio para nuestra salvación...» (*Carta a J. Carondelet*; Allen, 1334; *cf.* ESCÉPTICOS). Ahora bien, para Erasmo la «herejía» propiamente dicha aparece cuando al error doctrinal se le suma la malicia, la actitud insolente y sediciosa que perturba la unidad de la Iglesia y la paz. El humanista holandés aconseja una actitud moderada y paciente frente a los herejes y que esté presidida por la moderación y la caridad. Aun así, no descarta la pena de muerte para el hereje violento y sedicioso. *Cf.* CONDESCENDENCIA.

JUDAÍSMO *(judaismus)*
Erasmo aplica este concepto no tanto a los seguidores de la religión mosaica cuanto a todos aquellos que, sea cual fuere su religión, practican una piedad meramente formal y exterior, más carnal que espiritual, más fundada en el miedo a Dios que en la confianza en Él. Es el caso de buen número de cristianos nominales y, en particular, de muchos monjes, «nueva raza de judíos» (*cf. Elogio de la locura*, cap. LIII, y el final del *Enquiridion*; *cf.* MONAQUISMO). Con todo, Erasmo subraya el papel sólo propedéutico de la ley mosaica, a la espera de la venida de Cristo, y advierte de que el Antiguo Testamento requiere una ALEGORÍA capaz de superar las peligrosas lecturas literales que efectúan judíos y cristianos judaizantes. La enseñanza de Cristo libera de la servidumbre de las reglas y ceremonias exteriores y predica la

libertad del espíritu (*cf.* HABLAR APROPIADAMENTE y CONSTITUCIONES HUMANAS).

MATRIMONIO *(matrimonium)*
Erasmo, autor de un *Elogio del matrimonio*, cree que la virtud y la piedad son perfectamente compatibles con la vida conyugal. Aunque la castidad constituya un ideal superior al matrimonio, la considera impracticable para la mayoría. Él mismo hijo de un sacerdote, aboga, como mal menor, por permitir que los clérigos incapaces de guardar la continencia se casen. El matrimonio oficial le parece preferible a la transgresión del voto de castidad con las habituales concubinas. En realidad, Cristo y los Apóstoles no exigen el celibato y la Iglesia podría dispensar de él, puesto que se trata de una CONSTITUCIÓN HUMANA.

MONAQUISMO *(monachatus)*
Con la célebre y en su momento escandalosa sentencia *Monachatus non est pietas* («El monacato no es la piedad»), que figura al final del *Enquiridion*, Erasmo constata que ser monje no basta para ser un buen cristiano. Las prácticas exteriores impuestas por las reglas monacales suponen más bien una regresión al JUDAÍSMO. Ello no significa, al contrario que en el caso de Lutero, que el humanista holandés condene la vida monástica y pretenda su aniquilación (el «Monachatus est impietas» atribuido a Lutero). Siempre atento a la diversidad de las naturalezas individuales, la considera como «un modo de vida que sienta bien o mal según la disposición física o psicológica de cada uno».

NUEVA TEOLOGÍA *(recentius theologiae genus)*
Erasmo se refiere con esta expresión a la teología escolástica, dominante en las universidades de su tiempo. Este tipo de teología, que según él nació del cerebro de san Agustín como Minerva del de Júpiter *(Hyperaspistes)*, se caracteriza por el empleo de un latín pobre y bárbaro, y por seguir el método de las cuestiones, las disputas y las sumas. Más que en la meditación de la Escritura, se funda en la filosofía y, en especial, en el comentario de Aristóteles. Erasmo la contrapone a la vieja y verdadera teología patrística, que no pretende explicar los misterios divinos ni apoyar las verdades reveladas mediante razonamientos humanos, como hacen los teólogos escolásticos, sino servir a la piedad (*cf.* CURIOSIDAD IMPÍA). La vieja teología se basa íntegramente en la lectura y meditación de la Escritura (*cf.* ALEGORÍA).

SACRAMENTOS *(sacramenta)*
Según una definición tradicional, los sacramentos son formas visibles de la gracia invisible. Erasmo insiste en que la piedad no está en las cosas visibles (*cf. Enquiridion*, regla 5 y final), por lo que se expone a la objeción de que rechaza los sacramentos. Parece darse en él, en efecto, una tendencia a reducirlos a meras ceremonias sensibles y exteriores, útiles para aquellos cuya piedad es todavía carnal pero innecesarias para quienes han asumido el significado plenamente espiritual del cristianismo (*cf.* CONSTITUCIONES HUMANAS).

SILENOS *(sileni)*
Erasmo toma este motivo de un pasaje de Platón (*Banquete*, 215 a-b) en el cual Alcibíades compara a Sócrates con ciertas figuras que representaban al sátiro Sileno, grotescas y ridículas por fuera pero hermosas y sublimes por dentro. Con él expresa uno de los principales temas de su pensamiento: la oposición entre lo exterior y lo interior, entre cuerpo y alma, letra y espíritu, sentido aparente y sentido alegórico. En el *Enquiridion* (cap. VIII, regla 5) la imagen se aplica a la lectura de los poetas y filósofos, y de las mismas Sagradas Escrituras, en especial, del Antiguo Testamento, que encierra profundas revelaciones divinas tras la superficie de un sentido literal fabuloso (*cf.* ALEGORÍA). En el *Elogio*, el motivo de los silenos sirve para denunciar el carácter falaz de las apariencias. En cuanto a los «silenos invertidos» *[sileni praeposteri]*, Erasmo recurre a esta imagen para criticar a personajes importantes de la sociedad de su tiempo, monarcas, obispos, monjes o sabios que, tras sus títulos y brillantes apariencias, ocultan una oscura realidad de vicio y tiranía.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia [ed. de J. Le Clerc], Leiden, 1703-1706.

Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, Amsterdam, North-Holland, 1969 (en curso de publicación).

Correspondencia

Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami [ed. de P. S. Allen y otros], Oxford, Clarendon/Oxford University Press, 1906-1958.

TRADUCCIONES

Adagios del poder y de la guerra: teoría del adagio [edición, traducción y notas de R. Puig de la Bellacasa; asesoramiento y colaboración de Ch. Fantazzi y A. Vanautgarden], Valencia, Pre-Textos, 2000; Madrid, Alianza, 2008 (reedición).

Coloquios [edición y traducción de P. Rodríguez Santidrián], Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

Coloquios [prólogo, edición y notas de I. B. Anzoátegui], Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras [traducción, comentarios y notas de L. Riber], en Erasmo, *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964.

De la urbanidad en las maneras de los niños [traducción y presentación de A. García Calvo; edición y comentario de J. Varela], Madrid, CIDE, Ministerio de Educación y Ciencia, 2006.

Del desprecio del mundo, [ed. bilingüe; traducción y edición crítica de M. Á. Granada], Milán, Mondadori/Silvio Berlusconi Editore, 1999.

Elogio de la locura [ed. bilingüe; introducción, traducción y notas de O. Nortes Valls], Barcelona, Bosch, 1976.

Elogio de la locura [introducción, traducción y notas de P. Rodríguez Santidrián], Madrid, Alianza, 2008.

Enquiridion. Manual del caballero cristiano [introducción, traducción y notas de P. Rodríguez Santidrián], 2.ª ed., Madrid, BAC, 2001.

Erasmo. El Enquiridion o Manual del caballero cristiano [edición de D. Alonso, prólogo de M. Bataillon]; *La paraclesis o exhortación al estudio de las letras divinas* [edición y prólogo de D. Alonso], CSIC, *Revista Española de Filología*, Anejo XVI, Madrid, 1971 (reimpresión facsimilar de la 1.ª ed., Madrid, Junta de Ampliación de Estudios, 1932).

Escritos de crítica religiosa y política [prólogo y notas de M. Á. Granada; traducción de M. Á. Granada y B. Pérez de Chinchón], Barcelona, Tecnos, 2008.

La Lengua de Erasmo nuevamente romançada por muy elegante estilo [traducción de B. Pérez de Chinchón; edición de D. Sherman Severin], Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1975.

Preparación y aparejo para bien morir [traducción de B. Pérez de Chinchón; edición, introducción y notas de J. Parellada], Madrid, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000.

Tratado del niño Jesús y en loor del estado de la niñez [estudio preliminar de E. Asensio], reimpresión facsimilar de la edición de Sevilla, de 1516, Madrid, Castalia, 1969.

OBRAS SOBRE ERASMO

ABELLÁN, J. L., *El erasmismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

AUGUSTIJN, C., *Erasmo de Rotterdam. Vida y obra*, Barcelona, Crítica, 1986.

BATAILLON, M., *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

BIETENHOLZ, P. G., *Contemporaries of Erasmus*, Toronto, Toronto University Press, 1985-1987.

CHOMARAT, J., *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, 2 vols., París, Belles Lettres, 1981.

GILLY, C., «Erasmo, la reforma radical y los heterodoxos radicales españoles», en Tomàs Martínez Romero [ed.], *Les lletres hispàniques als segles*

XVI, XVII y XVIII, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2005, págs. 225-376.

GRANADA, M. Á., «Erasmo y Bruno: de la *Philosophia Christi* a la Filosofía», en Granada, M. Á. [ed.], *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005, págs. 155-182.

HALKIN, L., *Erasmo entre nosotros*, Barcelona, Herder, 1995.

HUIZINGA, J., *Erasmo*, Barcelona, Salvat, 1987.

MARGOLIN, J. C., *Érasme par lui-même*, París, Le Seuil, 1965.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, 4.ª ed., Madrid, BAC, 1987.

REVUELTA, M., C. MORÓN, *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1986.

RICO, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993.

ZWEIG, S., *Triunfo y tragedia de Erasmo de Rotterdam*, 2.ª ed., Barcelona, Juventud, 1985.

ÍNDICE

"Erasmo fue el primero de los escritores y creadores de Occidente consciente de ser europeo, el primer pacifista combativo, el abogado más elocuente del ideal humanista, del ideal de los amigos del mundo y del espíritu."

Stefan Zweig

GRANDES PENSADORES